SONHOS

MARIE-LUISE
VON FRANZ

Tradução: Amadeu Antônio

SONHOS

MARIE-LOUISE VON FRANZ

Prefácio de Robert Hinshaw
Shambhala Publications, 1998

ÍNDICE

Prefácio
A Fonte Oculta do Autoconhecimento
Como C. G. Jung Viveu com os Seus Sonhos
O Sonho de Sócrates
Os Sonhos de Temístocles e Aníbal
O Sonho de Mónica, Mãe de Santo Agostinho
Os Sonhos da Mãe de São Bernardo de Claraval e da Mãe de São Domingos
O Sonho de Descartes
Glossário

PREFÁCIO

Marie-Louise von Franz é uma das últimas pessoas ainda vivas do círculo próximo de colaboradores de C. G. Jung. Colaborou com Jung desde 1934 até à sua morte e, posteriormente, tornou-se uma autoridade internacionalmente respeitada por mérito próprio. As suas numerosas obras publicadas sobre temas psicológicos, bem como uma variedade de entrevistas realizadas nos últimos anos, revelam a extraordinária amplitude da sua experiência e a vivacidade do seu espírito. A analista, hoje com setenta e seis anos, distinguiu-se também como uma conferencista excecional e escreveu dezenas de artigos para revistas, coletâneas e congressos. Infelizmente, muitos desses artigos e manuscritos de palestras de anos passados caíram no esquecimento; as revistas e atas deixam de ser publicadas e as notas de conferências, em regra, não são acessíveis.

O presente volume é o primeiro de uma série de coletâneas destinadas a reunir esse material em várias categorias temáticas e a disponibilizá-lo, em forma de livro, aos leitores interessados. Cada volume será dedicado a um tema geral, como os sonhos, a psique e a matéria, e a psicoterapia.

O tema deste primeiro volume da série, publicado originalmente em alemão em 1985 por ocasião do septuagésimo aniversário da autora, é o dos sonhos. Nos dois primeiros capítulos, Marie-Louise von Franz oferece explicações gerais sobre a natureza dos sonhos e os papéis que podem desempenhar no decurso de uma análise. No primeiro, que apareceu originalmente como artigo no *Schleswig-Holsteinisches Ärzteblatt* (1973), aborda a questão do desenvolvimento do autoconhecimento que pode acompanhar uma atitude de levar os sonhos a sério. O capítulo seguinte descreve a forma como Jung se ocupava dos seus próprios sonhos e assinala os modos decisivos como estes se entrelaçaram com o curso da sua vida.

Na segunda parte do livro, são registados e interpretados sonhos de figuras históricas, filósofos e políticos. Alguns destes textos baseiam-se em palestras proferidas por Marie-Louise von Franz, há muitos anos, no Instituto C. G. Jung de Zurique ("O Sonho de Sócrates", "O Sonho de Temístocles e Aníbal" e "Os Sonhos da Mãe de Bernardo de Claraval e da Mãe de Santo Agostinho"). O capítulo detalhado sobre um sonho de Descartes foi publicado originalmente num volume da série *Studies in Jungian Thought* (Northwestern, 1968), hoje esgotado. Esta secção de *Sonhos* é informativa não apenas do ponto de vista psicológico, mas também do ponto de vista histórico, religioso e filosófico. São reveladas ligações entre as histórias pessoais e familiares dos sonhadores e os costumes individuais e coletivos do seu tempo. Esta perspetiva alargada permeia toda a obra da autora e proporciona perspetivas fascinantes, que o leitor irá experimentar ao longo desta coletânea.

Importa sublinhar que os vários textos reunidos neste volume não foram originalmente escritos como capítulos de um livro. Tendo isso em conta, colocámos no início os textos de carácter mais geral, seguidos das palestras dirigidas especificamente a analistas em formação. Como auxílio aos leitores não familiarizados com a psicologia junguiana, inclui-se um glossário que fornece explicações de alguns dos termos mais frequentemente utilizados.

Estamos gratos a Marie-Louise von Franz, que reviu os seus textos para publicação em forma de livro apesar de uma doença debilitante; a Lela Fischli, pelo seu incansável trabalho editorial; e ao Dr. René Malamud, cuja iniciativa e apoio generoso tornaram este volume possível.

Robert Hinshaw
Daimon Verlag
Einsiedeln, Suíça

A FONTE OCULTA DO AUTOCONHECIMENTO

A expressão délfica *gnōthi seautón* ("Conhece-te a ti mesmo"), atribuída a Pitágoras, tem uma longa história no mundo ocidental. Tornou-se célebre através dos ensinamentos de Sócrates e de Platão e, consequentemente, a busca do autoconhecimento passou, a partir desse momento, a ser mais uma preocupação da filosofia do que da religião. Nas religiões, o homem ocidental envidou maiores esforços para alcançar uma compreensão da natureza e do significado do mundo como um todo e para a redenção do sofrimento do que para um conhecimento empírico da sua própria natureza.

Na história da filosofia, por outro lado, vemos que os pensadores, desde Platão, se concentraram mais na compreensão do pensamento consciente do que na elucidação do ser humano como um todo. Foram sobretudo os pensadores introvertidos que tentaram, por assim dizer, escavar reflexivamente o fundo interior dos seus processos mentais, numa busca apaixonada das suas origens. Santo Agostinho, Descartes e Kant são exemplos elucidativos desta linha de pensamento. Todos aqueles que se aprofundaram suficientemente no fundo da consciência alcançaram, de uma forma ou de outra, algo de irracional que geralmente designaram pelo nome de "Deus".

Por outro lado, uma psicologia objetiva, sob a forma de observação experimental impessoal da psique humana, começou com Aristóteles e conduziu a várias teorias acerca das chamadas *pathē* do homem — emoções, afetos, e assim por diante — bem como acerca dos seus impulsos sociais. O resultado desta orientação na investigação da natureza humana pode ser observado no behaviorismo contemporâneo, nas suas múltiplas e diversas gradações.

Todos estes esforços para explicar a natureza humana trouxeram à luz muito do que é valioso. Mas, repetidamente, surpreende-nos o facto de que, nesse processo, a própria fonte do autoconhecimento tenha sido muito pouco considerada, ou, na maioria dos casos, nem sequer considerada, e que hoje encaramos como o mais valioso tesouro de informação sobre nós mesmos: o inconsciente, especialmente na sua manifestação nos sonhos. Sigmund Freud, como se sabe, chamou ao sonho a *via regia* ("a via real") para o inconsciente e utilizou os sonhos dos seus pacientes para os ajudar a tomar consciência das suas pulsões sexuais reprimidas, cuja repressão, segundo a sua teoria, determinava a natureza de todas as perturbações neuróticas.

Os sonhos contêm, na sua perspetiva, de forma disfarçada, alusões a desejos instintivos que poderiam muito bem ter sido conscientes e que Freud acreditava ter "explicado" (no sentido de os reduzir) no âmbito do seu sistema. Jung, pelo contrário, não aceitou a teoria de Freud, mas manteve a forma de encarar os sonhos que adotara desde os seus primeiros estudos: a saber, que eles contêm algo de essencialmente desconhecido, que emerge criativamente

do fundo inconsciente e que deve ser examinado de novo, experimental e objetivamente, em cada caso individual, tanto quanto possível sem preconceitos.

Até hoje, o sonho permanece um fenómeno vital não explicado, com raízes profundas nos processos fisiológicos da vida. É uma manifestação normal e universal em todos os animais superiores. Todos nós sonhamos cerca de quatro vezes por noite e, se alguém for impedido de sonhar, surgem graves perturbações psíquicas e somáticas. C. G. Jung identificou provisoriamente como factos relativamente seguros os seguintes aspetos do sonho:

O sonho tem duas raízes: uma nos conteúdos conscientes, impressões do dia anterior, e assim por diante; a segunda em conteúdos do inconsciente que foram constelados. Estes últimos consistem em duas categorias:
(1) constelações que têm a sua origem em conteúdos conscientes;
(2) constelações que surgem de processos criativos no inconsciente.

O significado de um sonho pode ser formulado do seguinte modo:

1. Um sonho representa uma reação inconsciente a uma situação consciente.

2. Descreve uma situação que surgiu como resultado de um conflito entre a consciência e o inconsciente.

3. Representa uma tendência no inconsciente cujo objetivo é provocar uma mudança numa atitude consciente.

4. Representa processos inconscientes que não têm relação reconhecível com a consciência.

Estes processos podem ser determinados somaticamente ou podem surgir de fontes criativas da psique. Por fim, tais processos podem também basear-se em acontecimentos físicos ou psíquicos do meio envolvente, passados ou futuros. À exceção dos chamados sonhos de choque (choque de granada, etc.), um sonho nunca se limita a repetir uma experiência anterior. Normalmente, só após o acontecimento é possível reconhecer a relação de um sonho com algum evento físico ou psíquico do meio envolvente ou com um acontecimento futuro; tais sonhos são relativamente mais raros do que aqueles que contêm uma reação inconsciente a uma situação consciente — a representação de um conflito entre a consciência e o inconsciente, ou uma tendência orientada para uma mudança da consciência. Os três últimos tipos de sonhos descrevem processos psíquicos que estão mais estreitamente relacionados com o sujeito que experiencia.

Para a nossa investigação, é sobretudo este último aspeto do sonho que é mais importante.

O Sonho como Expressão de um Drama Interior

Pode-se compreender cada sonho como um drama em que nós próprios somos tudo: isto é, o autor, o encenador, os atores e o apontador, bem como os espectadores. Se se tentar compreender um sonho desta forma, o resultado é uma tomada de consciência surpreendente, para o sonhador, daquilo que nele acontece psiquicamente, por assim dizer, "por trás das suas costas". A surpresa pode ser vivida como dolorosa, jubilosa ou esclarecedora, consoante a maneira como o sonhador aceita, na consciência, a peça onírica. O momento de surpresa reside naquilo a que Jung chamou a função compensatória ou complementar do sonho. Isto significa que o sonho quase nunca representa algo que já seja consciente, mas antes traz conteúdos que ou equilibram uma atitude unilateral da consciência (compensatórios) ou completam aquilo que falta nesses conteúdos conscientes que são demasiado estreitos ou não são considerados suficientemente valiosos (complementares).

Como exemplo do primeiro caso, podemos pensar em alguém que sofre de sentimentos de insegurança e inferioridade e que, num sonho, se encontra num papel heroico; no segundo caso, podemos pensar, por exemplo, em alguém que nutre apenas uma simpatia superficialmente sentida por um parceiro do sexo oposto e que, durante a noite, sonha com uma cena de amor apaixonado com essa pessoa. Neste último caso, o sonho complementa a maior importância emocional daquilo que foi reconhecido conscientemente, uma importância que tinha passado despercebida. A compreensão de tais sonhos conduz *eo ipso* a uma mudança nas nossas conceções conscientes acerca das coisas vividas exteriormente, bem como — e isto é o que aqui nos interessa — a uma mudança na nossa visão de nós próprios.

Jung relata o caso de uma senhora bem conhecida pelos seus preconceitos estúpidos e pela sua obstinada resistência a argumentos racionais. Uma noite, sonhou que era convidada para um importante acontecimento social. A anfitriã recebeu-a com as palavras: "Oh, que bom que tenha vindo! Todos os seus amigos já cá estão e estão à sua espera." A anfitriã conduziu-a então até uma porta, abriu-a, e a sonhadora entrou — num estábulo de vacas! "A mulher, a princípio, não quis admitir o sentido de um sonho que atingia tão diretamente a sua autoimportância; mas a sua mensagem, apesar disso, entrou-lhe."[2]

Muitas atrações e distrações exteriores, como Jung sublinha ainda, seduzem-nos a seguir caminhos que não se adequam à nossa individualidade. Isto é especialmente verdade no caso de pessoas com uma atitude mental extravertida, ou que alimentam sentimentos de inferioridade e dúvidas acerca de si próprias; elas entregam-se às correntes da vida que falseiam a sua natureza. Os sonhos, porém, corrigem estas falsas impressões e conduzem

assim à realização do que se é, do que está de acordo com a própria natureza, ou do que não se é e que, por conseguinte, se deve evitar.

Deste modo, se forem levados a sério como dramas subjetivos, os sonhos fornecem-nos constantemente novos conhecimentos acerca de nós próprios. Algumas artes intuitivas, como a horoscopia, a grafologia, a quiromancia, a frenologia e outras semelhantes, podem de facto também, muitas vezes, fornecer surpreendentes parcelas de autoconhecimento, mas os sonhos têm uma grande vantagem sobre essas técnicas, na medida em que nos dão um autodiagnóstico dinâmico e contínuo e esclarecem também pequenas flutuações e atitudes momentaneamente erradas ou modos específicos de reação. Por exemplo, uma pessoa pode, em princípio, ser modesta e nunca se sobrevalorizar, mas pode tornar-se momentaneamente inflacionada em resultado de algum sucesso.

Um sonho corrigirá isso imediatamente e, ao fazê-lo, informará o sonhador não só de que ele ou ela pode, como regra geral, ser assim ou assado, mas de que "ontem, em ligação com aquele assunto, estavas no caminho errado de tal e tal maneira". Ao tomar constantemente os sonhos em consideração, produz-se algo que se assemelha a um diálogo contínuo do ego consciente com o fundo irracional da personalidade, um diálogo através do qual o ego é incessantemente revelado a partir do outro lado, como se existisse, por assim dizer, um espelho no qual o sonhador pode examinar a sua própria natureza.

Quem "Compõe" uma Série de Imagens Oníricas?

Consideremos agora o grande mistério, o facto verdadeiramente espantoso que se encontra por detrás de cada fenómeno onírico examinado desta forma: quem ou o que é esse algo milagroso que compõe uma série de imagens de sonho? Quem, por exemplo, é o espírito tão cheio de bom humor que criou naquela mulher a cena do estábulo? Em geral, quem ou o que nos observa de forma mais clara e implacável do que o poderia fazer o melhor amigo ou o pior inimigo? Tem de ser um ser da mais elevada inteligência — a julgar pela profundidade e astúcia dos sonhos. Mas será realmente um ser? Terá uma personalidade ou será algo mais parecido com um objeto, uma luz ou a superfície de um espelho?

Em *Memórias, Sonhos, Reflexões*, Jung chama a este algo "personalidade n.º 2". Ele experienciou-o primeiro como um ser pessoal, ou pelo menos semipersonificado. "Havia sempre, no fundo, a sensação de que algo diferente de mim próprio estava envolvido. Era como se um sopro do grande mundo das estrelas e do espaço infinito me tivesse tocado, ou como se um espírito tivesse entrado invisivelmente na sala — o espírito de alguém que há muito tinha morrido e que, no entanto, estava perpetuamente presente na intemporalidade até muito para além do futuro."[3] Este ser tem algo a ver com a "criação dos

sonhos", "um espírito que podia enfrentar o mundo das trevas". Era uma espécie de personalidade autónoma, mas não possuía "qualquer individualidade definida. (…) A única característica distinta desse espírito era o seu carácter histórico, a sua extensão no tempo, ou melhor, a sua intemporalidade."[4]

A personalidade n.º 2 é o inconsciente coletivo, que Jung mais tarde também chamou a "psique objetiva", pois é experienciado como não nos pertencendo. (No passado histórico, fenómenos deste tipo eram considerados "poderes espirituais".) É um "algo" que é vivido pelo ego do sujeito como o seu oposto, como se fosse, por assim dizer, um olho que observa a partir das profundezas da alma. Na sua *Philosophia meditativa*, Gerhard Dorn, um seguidor de Paracelso, deu uma descrição muito esclarecedora, sob muitos aspetos, desta experiência da psique objetiva e da transformação da personalidade que dela resulta.

Na sua perspetiva, a *opus* alquímica baseia-se num ato de autoconhecimento. Este autoconhecimento, porém, não é aquilo que o ego pensa acerca de si próprio, mas algo completamente diferente. Dorn diz: "Mas nenhum homem pode verdadeiramente conhecer-se a si mesmo se primeiro não vir e conhecer, por meio de uma meditação zelosa (…) o que ele é, mais do que quem ele é, de quem depende, a quem pertence, e para que fim foi feito e criado, e por quem e através de quem."[5]

Com a ênfase no "o que" (em vez do "quem"), Dorn sublinha um parceiro real não subjetivo que ele procura na sua meditação e no seu autoconhecimento, e com isso não entende outra coisa senão a imagem de Deus implantada na alma do homem. Quem observa isso e liberta a sua mente de todas as preocupações e distrações mundanas, "pouco a pouco e de dia para dia perceberá, com os olhos do espírito e com a maior alegria, algumas faíscas da iluminação divina."[6] Quem, deste modo, reconhece Deus em si próprio reconhecerá também o seu irmão. Jung chamou a este centro interior, que Dorn equipara à imagem de Deus, o *Si-mesmo*. Na perspetiva de Paracelso, o homem aprende acerca desta luz interior através dos seus sonhos: "Como a luz da natureza não pode falar, constrói formas no sono a partir do poder da palavra."[7]

Outros alquimistas compararam esta luz interior com os olhos de um peixe — ou com um único olho de peixe — que começam a brilhar a partir da *prima materia* cozida. Nicolau Flamel, um alquimista do século XVII, equiparou este motivo aos olhos de Deus mencionados em Zacarias 4:10: "esses sete (…) são os olhos do Senhor, que percorrem toda a terra". (Ver também Zacarias 3:9: "sobre uma pedra estarão sete olhos", etc.)[8]

O inconsciente coletivo e os seus conteúdos expressam-se através dos sonhos e, cada vez que conseguimos compreender um sonho e assimilar moralmente a sua mensagem, "começamos a ver (a luz)" — daí o motivo do

olho! Vemo-nos, por um momento, através dos olhos de um outro, de algo objetivo que nos observa, por assim dizer, do exterior. Paracelso, Dorn e muitos outros descrevem então como muitos olhos vão gradualmente crescendo juntos até se tornarem uma única grande luz; esta luz única é, para eles, a luz da Natureza e, ao mesmo tempo, provém de Deus. Dorn diz, por exemplo: "Pois a vida, a luz do homem, brilha em nós, embora tenuemente e como que na escuridão. Não pode ser extraída de nós, e no entanto está em nós e não é de nós, mas d'Aquele a Quem pertence, que se digna fazer de nós a sua morada. (…) Ele implantou essa luz em nós para que, na sua luz, vejamos (…) a luz. (…) Assim, a verdade não deve ser procurada em nós próprios, mas na imagem de Deus que está dentro de nós."[9] Esta luz interior, segundo Paracelso, "é aquilo que dá a fé."[10]

Entendo 1 Coríntios 13:12 ("Agora conheço em parte, mas então conhecerei como também sou conhecido") como uma alusão a esta experiência. Este olho vê-nos primeiro e, através dele, vemos então Deus.

O Olho Interior

A equação desta luz — ou olho de peixe — existente no inconsciente humano com o olho de Deus, que nos observa a partir do interior e em cuja luz reside simultaneamente a única fonte não subjetiva do autoconhecimento, é uma imagem arquetípica amplamente difundida.[11] É descrita como um olho interior incorpóreo no ser humano, rodeado de luz ou sendo ele próprio uma luz.[12] Platão, bem como muitos místicos cristãos, chamam-lhe o olho da alma.[13] Outros chamaram-lhe o olho da inteligência, da intuição da fé, da simplicidade, etc. Apenas através deste olho pode o homem ver-se a si próprio e a natureza de Deus, que é ela própria um olho.

Sinésio de Cirene (Hino 3) fala mesmo de Deus como o "olho de ti mesmo",[14] e, na medida em que o homem abre o seu olho interior, participa da luz de Deus. Quando o homem fecha os olhos físicos durante o sono, a sua alma "vê" a verdade num sonho. Ésquilo diz que "quando dormimos a alma é completamente iluminada por muitos olhos; com eles podemos ver tudo aquilo que não podíamos ver durante o dia."[15] E um filósofo hermético declara: "O sono do meu corpo criou essa iluminação da alma; os meus olhos fechados viram a verdade."[16]

Este olho que nos observa a partir do interior está relacionado com aquilo a que habitualmente chamamos consciência moral. Um poema de Victor Hugo descreve isto de uma forma incomparavelmente impressionante.[17] Quando Caim matou o seu irmão Abel, fugiu de Deus. Juntamente com a sua família, descansou junto a uma montanha, mas não conseguiu dormir. "Viu um olho, bem aberto na escuridão, a fitá-lo no meio das trevas." "Ainda estou demasiado perto", gritou, a tremer, e prosseguiu a sua fuga. Apressou-se durante trinta dias

e trinta noites até chegar à beira-mar, mas, quando ali se instalou, voltou a ver o olho no céu. A gritar, implorou à família que o escondesse de Deus, que lhe montasse uma tenda; mesmo assim, Caim continuava a ver o olho. Finalmente, a seu pedido, a família cavou-lhe uma sepultura profunda na terra; ele sentou-se num pequeno banco no fundo da cova e a família empurrou uma lápide por cima dele. Contudo, quando a sepultura foi fechada e ele estava sentado na escuridão, "o olho estava na sepultura e olhava para Caim" ("*L'œil était dans la tombe et regardait Caïn*").

Este olho nem sempre é percebido como o olho de Deus; pode também ser o "deus sombrio" que nos fita desta maneira. Um bispo — assim reza uma lenda de São Galo — quebrou o jejum antes da Páscoa. Um mendigo veio pedir-lhe ajuda. Quando o bispo tocou no mendigo, descobriu um enorme olho no peito do homem. Aterrorizado, fez o sinal da cruz e, nesse momento, o Diabo (pois o mendigo era o Diabo) dissolveu-se em fumo e, ao desaparecer, gritou: "Este olho observou-te atentamente quando comias carne durante a Quaresma!" Muitos deuses e demónios de diversos grupos culturais mitológicos possuem um grande olho no peito; assim, veem tudo o que acontece na terra.[18]

Este motivo aponta para um facto — que podemos observar repetidamente na análise dos sonhos dos pacientes — segundo o qual o inconsciente em nós parece muitas vezes possuir um conhecimento de coisas que anteriormente eram inexplicáveis e que, vistas racionalmente, não podemos saber. Termos como "telepatia" não explicam o fenómeno. Mas podemos reconhecer diariamente que os sonhos falam às pessoas de coisas que elas manifestamente não podem saber. O inconsciente parece possuir algo como um conhecimento intuitivo difuso que se estende ao nosso meio envolvente e que Jung chamou "conhecimento absoluto" (por estar desligado da consciência) ou a "luminosidade" do inconsciente.

Por vezes experienciamos o inconsciente como se estivéssemos a ser ativa e inquietantemente observados por um ser personificado; noutras ocasiões, mais como se fôssemos observados num fundo não personificado, num espelho que, de modo involuntário, reflete simplesmente a nossa natureza. O próprio olho, no qual, como sabemos, também nos podemos ver refletidos, atua por vezes de forma bastante impessoal, não como o olho de outro ser vivo. Por isso, Jung afirma que o motivo do olho ou do mandala representa uma reflexão do conhecimento de si.

O que isto significa na prática pode ser melhor ilustrado com um exemplo de sonho que Jung menciona em *O Homem e os Seus Símbolos*.[19] Um jovem muito cauteloso e introvertido sonhou que ele e outros dois jovens cavalgavam a cavalo através de um vasto campo. O sonhador ia à frente, e saltaram por cima de um fosso cheio de água. Os dois companheiros caíram no fosso, mas o

sonhador conseguiu saltar ileso. Exatamente o mesmo sonho foi também sonhado por um homem idoso que estava doente num hospital e que, devido ao seu espírito excessivamente empreendedor, causava muitos problemas ao médico e às enfermeiras. No primeiro caso, é mais apropriado compreender o sonho como uma tentativa de encorajar o jovem hesitante a assumir a liderança e a ousar fazer algo; no segundo caso, o sonho mostra ao homem idoso aquilo que ele ainda faz, mas que, na verdade, já não deveria fazer à sua idade.

Em rigor, porém, estas são conclusões que retiramos da imagem onírica; a própria imagem não encoraja nem adverte, limita-se a representar um facto psíquico — de forma tão impessoal como um espelho. Nesse sentido, os sonhos são simplesmente como a natureza. Se um médico encontra açúcar na urina de um doente, a natureza não escolhe comentar isso de forma alguma; o médico tem de tirar a conclusão de que existe diabetes, prescrever a dieta e aconselhar o doente a exercer disciplina para a cumprir — caso contrário, não pode ajudá-lo. O mesmo acontece com os sonhos. Eles mostram-nos um facto psíquico; cabe-nos a nós interpretá-lo corretamente e tirar as conclusões morais.

Por vezes, contudo, encontramos o oposto, isto é, um sonho que dá conselhos como uma pessoa bem-intencionada. Tive uma analisanda idosa e rica que tinha sido alcoólica e que deixara de beber. No entanto, os problemas neuróticos que estavam por detrás do seu alcoolismo, especialmente uma desmoralização geral e um certo desleixo, ainda tinham de ser trabalhados. Uma vez, sonhou que uma voz lhe dizia: "Precisas de um corpete para o pequeno-almoço." Perguntei-lhe com grande pormenor a que horas tomava o pequeno-almoço, que tipo de corpete usava, quando o colocava, etc.

Descobri então que, por vaidade, usava um corpete muito apertado, mas nunca o colocava de manhã; tomava o pequeno-almoço de robe e depois andava pela casa de negligé durante o resto da manhã, só vestindo o corpete por volta do meio-dia. Só então é que o seu dia realmente começava. Depois desta informação, o sonho já não precisava de interpretação; rimo-nos ambas de bom grado. De vez em quando, porém, eu perguntava-lhe: "Então, como vai o corpete do pequeno-almoço?"

À luz destes factos, é compreensível que o inconsciente, ou o espírito do sonho que cria os sonhos, nos apareça por vezes mais como um ser consciente, cheio de intenções, e noutras ocasiões mais como um espelho impessoal. O motivo do olho situa-se, por assim dizer, no meio; é ao mesmo tempo algo pessoal e um espelho. O facto de quase todas as religiões da terra incluírem uma imagem divina parcialmente personificada ou uma ordem do mundo não personificada (como o Tao chinês), bem como o facto de, em períodos históricos da mesma cultura, a ênfase ter recaído ora mais numa imagem pessoal de Deus, ora mais num princípio impessoal do mundo, estão provavelmente ligados às

experiências acima descritas. Na tradição judaico-cristã temos uma imagem de Deus predominantemente pessoal, mas a definição de Deus como "uma esfera inteligível cujo centro está em toda a parte e cuja circunferência não está em parte alguma" desempenhou um papel preponderante no pensamento de muitos grandes teólogos, místicos e filósofos ocidentais. A este respeito, gostaria de remeter o leitor para o excelente livro de Dietrich Mahnke, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt* (Darmstadt, 1966).

O aparecimento de um ser interior personificado, isto é, de uma imagem divina personificada que nos observa ou nos fala, apoia o desenvolvimento do sentimento e do comportamento ético — no caso daquela mulher, tratava-se efetivamente de um problema moral. A imagem de um centro anímico impessoal ou de um psicógrafo cósmico, como Giuseppe Tucci chama ao mandala, satisfaz antes o conhecimento ou a intuição do homem enquanto imagem de um grande centro unificado divino do mundo, ou de um significado suprapessoal por detrás do mundo das aparências.

Contudo, não se deve entusiasmar ao ponto de supor que isto forneça qualquer prova da existência de Deus; trata-se antes de imagens de Deus que se manifestam espontaneamente na alma do homem e que, por isso, são antropomórficas e não dizem nada de definitivo acerca de uma existência metafísica última da alma ou da divindade. Estas imagens são simplesmente as únicas que podemos observar empiricamente no nosso trabalho quotidiano e cujo efeito na personalidade do sonhador pode ser reconhecido.

Na psicoterapia junguiana utilizamos os sonhos, na maior parte dos casos, para orientar o analisando para determinados conhecimentos ou para o autoconhecimento, pois não há cura psíquica nem progresso sem autoconhecimento — autoconhecimento, porém, no sentido de reconhecer aquilo que se é (como o descreve Gerhard Dorn), e não no sentido superficial que o ego tem de si próprio, nem na aceitação da ideia que o analista tem do *self* do paciente. É também por essa razão que, na prática clínica, não damos ao analisando um diagnóstico, mas dizemos sobretudo: "Vejamos como a sua própria alma vê a sua situação" — isto é, o que dizem os sonhos. Deste modo, qualquer interferência pessoal do analista na vida do analisando é restringida, pelo menos tanto quanto possível.

Uma vez tive um analisando que teve de abandonar o álcool, o que fez corajosamente durante alguns meses. Depois disse-me: "Ouça, não acha que agora eu poderia arriscar beber um copo de cerveja à noite no Hotel Sternen com a Betty? Só um copo? Sinto-me sempre tão perdido à noite, tão sozinho." Embora soubesse que isso não era aconselhável, limitei-me a dizer: "Não sei; não quero ser a sua governanta. Experimente e veremos como o inconsciente reage." Ele fez isso, bebeu o copo de cerveja e foi para casa. Nessa noite sonhou

que conduzia o seu carro por uma montanha acima, até ao topo, mas, quando lá chegou, não travou devidamente e o carro rolou para trás, descendo toda a montanha até voltar ao ponto de partida. Limitei-me a dizer, sorrindo: "*Tableau!*" Ele compreendeu imediatamente que "apenas um copo de cerveja" não resultaria. O seu "olho interior" tinha visto a situação da noite anterior dessa forma, e não de outra.

O Si-mesmo: Centro da Alma no Inconsciente

Jung escolheu o termo *Si-mesmo* (*Self*) para designar o centro da alma no inconsciente, tomando-o de empréstimo à filosofia indiana oriental. Embora isso possa levar ao mal-entendido de identificar o *Si-mesmo* com o ego, é importante que aquilo que se pretende salientar seja a sua relação com o indivíduo humano, pois é assim que o encontramos representado nos sonhos.

O filho de um pastor teve um pesadelo que se repetiu ao longo da sua vida, mas que foi sendo modificado com o passar do tempo. Nesse sonho, atravessava de noite um vasto deserto quando ouvia passos atrás de si. Amedrontado, acelerava o passo; os passos também se tornavam mais rápidos. Começava a correr, com aquele horrível "algo" a segui-lo. Chegava à beira de um abismo profundo e tinha de parar. Olhando para baixo, muito, muito abaixo, milhares de quilómetros abaixo, via os fogos ardentes do inferno. Olhava para trás e via, na escuridão, um rosto vagamente demoníaco.

Mais tarde, teve exatamente o mesmo sonho, exceto pelo facto de, em vez de um demónio, ver o rosto de Deus. Depois, quando tinha cerca de cinquenta anos, voltou a sonhar o mesmo sonho. Desta vez, porém, o pânico levou-o a ultrapassar a borda do abismo. Ao cair, milhares de folhas de papel quadrangulares flutuavam de cima, e em cada folha havia um desenho a preto e branco de uma mandala diferente. As pequenas folhas fundiram-se então numa espécie de plataforma que, ao proporcionar um plano sólido a meio da descida, impediu-o de cair até ao inferno. Olhou para trás, para cima, para a borda do abismo; ali viu o seu próprio rosto!

As longas naves das nossas igrejas, afastadas das naves transversais e do altar, refletem o facto — como Jung mencionou certa vez numa carta — de que, na nossa cultura, o homem é experienciado como estando longe de Deus; Deus é o "totalmente Outro" (Barth), e esquecemo-nos de que Ele é simultaneamente o mais intimamente conhecido no mais íntimo da nossa alma. Este paradoxo é mais bem conhecido pelos indianos orientais; para eles, o *ātman-puruṣa*, o *Si-mesmo*, é o núcleo mais íntimo da alma do indivíduo e, ao mesmo tempo, o Espírito cósmico e divino do Todo. O sonhador do pesadelo repetido também foi educado numa visão ocidental de Deus como o "totalmente Outro" — daí que o seu sonho chame a atenção para o aspeto oposto.

Tentei explicar acima o que se entende por interpretar um sonho no plano subjetivo, isto é, como um drama interior em que todos os objetos e figuras representam aspetos desconhecidos do sonhador. Assim, ao interpretar sonhos, pedimos ao sonhador simplesmente que nos forneça uma imagem vívida, carregada de afeto, de como lhe aparece uma pessoa que encontra no sonho. Depois "devolvemos" essa mesma informação ao sonhador. Aquilo que ele diz sobre X, de quem sonhou, será uma imagem de algo no próprio sonhador.

O inconsciente parece possuir um talento peculiar para usar imagens de experiência complexas, a fim de transmitir algo desconhecido à consciência. Mas podemos observar isto não apenas através dos sonhos; também em estados de vigília vemos frequentemente, noutras pessoas, elementos de uma natureza impossivelmente vasta que, na realidade, estão presentes em nós; por vezes, isto chega ao ponto de uma completa distorção da imagem da outra pessoa. Este é o fenómeno conhecido da projeção, que Jung define como uma transferência não intencional de uma parte da psique que pertence ao sujeito para um objeto exterior. É a bem conhecida questão da trave no nosso olho que não vemos. Surgem então, porém, problemas práticos.

Projeção

Provavelmente projetamos o tempo todo, em tudo o que fazemos; por outras palavras, para além das outras impressões que são transmitidas pelos sentidos, existem sempre influências psicossomáticas vindas de dentro, de modo que temos uma impressão geral das nossas experiências; a psicologia da Gestalt demonstra isto em muitos casos individuais. Por isso, ou alargamos o conceito de projeção a tal ponto que, como os indianos orientais, passamos a encarar tudo como projeção; ou traçamos uma linha entre aquilo a que chamaremos projeção e aquilo que é uma afirmação relativamente objetiva acerca de objetos exteriores. Jung sugeriu que o conceito de projeção fosse aplicado apenas quando existe uma perturbação grave da adaptação, isto é, quando a pessoa que projeta, ou todos os que se encontram na sua vizinhança imediata, rejeitam unanimemente a afirmação em causa.

Para a mistura habitual de subjetividade na nossa imagem da realidade — uma mistura que é ilimitada — Jung usa a expressão **identidade arcaica**, arcaica porque essa foi a condição original do homem: a de ver todos os processos psíquicos num "exterior" — os seus pensamentos bons e maus como espíritos, os seus afetos como deuses (Ares, Cupido), e assim por diante. Só gradualmente certos processos psíquicos, antes imaginados como exclusivamente "exteriores", foram compreendidos como processos dentro do próprio sujeito que experiencia, como, por exemplo, quando os filósofos estoicos começaram a interpretar a deusa Atena como discernimento, Ares como paixão agressiva,

Afrodite como desejo erótico; isto foi, por assim dizer, o início de uma "encarnação" dos deuses no homem.

Até onde um processo deste tipo pode ir — isto é, um processo de desenvolvimento crescente da consciência — não é, por isso, fácil de prever. Ainda sabemos dolorosamente pouco sobre o homem objetivo, como Jung sublinhou repetidamente. Apesar de serem perturbadoras e socialmente perigosas, as projeções também têm um sentido; pois parece ser apenas através das projeções que conseguimos tornar conscientes certos processos inconscientes. Através das projeções surgem, antes de mais, aquelas fascinações, afetos, enredamentos que nos obrigam depois a refletir sobre nós próprios.

Não há tomada de consciência sem os fogos da emoção e do sofrimento.

A perturbação de adaptação, intimamente ligada a toda a projeção, conduz, se tudo correr bem, à reflexão (se correr mal, conduz ao homicídio e ao assassínio). *Re-flexio*, porém, significa que a imagem "irradiada" para fora sobre outro objeto é "curvada de volta" e regressa a si mesmo. É precisamente porque o símbolo do espelho está psicologicamente ligado ao fenómeno da projeção que ele tem, mitologicamente, uma enorme significação mágica. Num espelho, pode reconhecer-se a si próprio ou ver uma projeção.

Um velho pastor escocês, que vivia uma vida isolada, encontrou um dia um espelho de bolso que um turista perdera. Nunca tinha visto tal coisa antes. Olhava-o vezes sem conta, espantava-se, abanava a cabeça e depois levou-o para casa. A sua mulher observava com crescente ciúme como ele, repetidamente, tirava furtivamente alguma coisa do bolso, olhava para ela, sorria e voltava a guardá-la. Um dia, quando ele estava fora, ela tirou depressa o espelho do bolso do casaco. Ao olhar para ele, gritou: "Ahá! Então é esta a velha bruxa atrás de quem ele anda agora!"

Esse "fluxo constante de projeções" — isto é, a atividade em que os elementos subjetivos intrapsíquicos na nossa experiência do mundo exterior não perturbam a adaptação — Jung, como referido acima, chamou-lhe identidade arcaica, de onde provém todo o conhecimento genuíno e verdadeiro, pois assenta numa participação instintiva e mística em todas as coisas e em todas as outras pessoas. "É como se os 'olhos do fundo'", como Jung o descreve, "vissem num ato impessoal de perceção."[20]

Estes olhos veem com exatidão. Por que razão, então, também todas aquelas projeções que perturbam a adaptação e que têm de ser corrigidas por um conhecimento consciente provêm do mesmo fundo inconsciente? Isto está provavelmente ligado ao que chamamos a dissociabilidade da psique. Toda a nossa psique parece consistir em complexos separados que se agregam naquilo

a que se poderia chamar a individualidade psíquica, tal como as unidades mendelianas dos nossos fatores hereditários formam, em conjunto, uma unidade.

Podemos ver claramente numa criança pequena, que ainda possui uma consciência do ego muito lábil, quão soltos vivem entre si os complexos separados, nas mudanças de humor que se sucedem como relâmpagos e através das quais a criança pode passar de "criança amorosa" a "diabo" e vice-versa — num momento completamente carinhosa, no minuto seguinte totalmente absorvida na brincadeira; num momento em desespero profundo, dois minutos depois alegre de novo, a chupar um rebuçado. Estas flutuações diminuem lentamente à medida que o ego consciente se vai construindo, mas então o ego costuma experienciar choques entre os impulsos dos complexos individuais no interior e tem de aprender a suportá-los e a controlá-los.

Uma vez, quando eu tinha nove anos, quis desenhar um retrato do meu cão, que eu amava apaixonadamente, mas ele não parava quieto. Fiquei furiosa e dei-lhe uma palmada e gritei com ele. Nunca esquecerei o olhar inocente e magoado daquele cão! Não lhe bati outra vez, mas, quando me sentei para terminar o desenho, senti claramente dentro de mim como a fúria da minha impaciência e o meu amor pelo cão chocavam dolorosamente um com o outro. Jung conjeturou certa vez que a consciência do ego se desenvolve primeiro a partir dos choques da criança com o mundo exterior e, mais tarde, a partir dos choques do ego em crescimento com os impulsos do seu próprio mundo interior (como no exemplo da minha fúria com o meu cão). O "parlamento dos instintos", como Konrad Lorenz lhe chamaria, não é uma organização pacífica dentro de nós; é antes violento lá dentro, e o Presidente — o ego — tem muitas vezes dificuldade em afirmar-se.

Do ponto de vista prático, podemos observar que, sempre que um complexo se torna autónomo, surgem projeções que perturbam a adaptação e embaciam o "espelho da verdade interior".

As pessoas da nossa vizinhança imediata experimentam as nossas projeções como exageros emocionais. Pessoalmente, escuto quase inconscientemente o tom em que os analisandos falam do seu cônjuge, dos seus amigos e inimigos, e descobri que "mudo de canal" sempre que se ouve, juntamente com o resto do relato do doente, um certo sub-tom de exagero histérico. A partir daí já não se consegue acreditar inteiramente no que é dito, mas passa-se antes a ouvir uma interessante autoapresentação (inconsciente) do analisando. Se, nesse momento, se conseguir relacionar tal explosão com um motivo de sonho que figure essas afirmações, muitas vezes há boas probabilidades de o outro ver que tudo aquilo que descreveu com tanto entusiasmo ou com tanta raiva está, na realidade, nele próprio.

A retirada de uma projeção, contudo, é quase sempre um choque moral. Pessoas com egos frágeis são muitas vezes incapazes de o tolerar e resistem violentamente. Jung comparou uma vez o ego a uma pessoa que navega o seu barco — robusto ou frágil — no mar do inconsciente. Ele puxa peixes (os conteúdos do inconsciente) para dentro do barco, mas não pode encher o barco (isto é, integrar conteúdos inconscientes) com mais peixes do que o tamanho do barco permite; se levar demasiados, o barco afunda-se. É por isso que a elucidação e a retirada de projeções é uma questão crítica. Personalidades esquizoides e histéricas, em geral, só conseguem suportar um pouco. Também com povos primitivos, que têm um ego fraco, é aconselhável deixar projeções por explicar. Tem sido a minha experiência que, nesses casos, funcionam melhor as formas mais antigas e históricas de lidar com complexos autónomos, a saber, referir-se a eles como "espíritos" que não pertencem ao indivíduo e, assim, ajudar o analisando a resistir a tal "espírito" através de algum ritual ou prática mágica. Isto significa tomar literalmente o que se preservou como figura de estilo: "o diabo meteu-se nele", ou que estar apaixonado é um "enfeitiçamento".

No entanto, quaisquer decisões sobre estes conhecimentos morais interiores não serão tomadas pelo ego nem pelo analista, mas pelo *Si-mesmo*. Assim, somos de facto tal como o *Si-mesmo* nos vê com os seus olhos interiores sempre abertos, e todos os nossos próprios esforços rumo ao autoconhecimento têm de chegar a este ponto antes de ser possível qualquer paz interior.

Contudo, o mandala (enquanto imagem principal do *Si-mesmo*) tem uma ordem matemática rigorosa — tal como o símbolo do espelho — pois, do ponto de vista físico, apenas as superfícies materiais sem distorções, cujas moléculas estão bem organizadas, são capazes de refletir. Portanto, parece como se a verdade do próprio ser se refletisse ali, no núcleo mais íntimo da alma — e é de lá que vêm os nossos sonhos, que nos mostram como realmente somos, ao passo que as projeções distorcivas vêm de complexos parciais que se tornaram autónomos. É por isso que os mestres Zen dizem aos seus discípulos, vezes sem conta, que devem libertar o seu "espelho interior" (a mente-Buda) do pó.

Enquanto vivemos, o nosso reflexo tenta penetrar nos segredos mais profundos do nosso ser mais íntimo, mas o que nos impele a isso é o próprio *Si-mesmo*, que procuramos. Ele procura-se a si mesmo em nós. Parece-me que é este o segredo a que aponta um sonho de Jung, que ele teve após uma doença grave em 1944 e que relata nas suas memórias. Nesse sonho, ele caminha por uma paisagem soalheira e ondulada quando chega a uma pequena capela à beira do caminho. "A porta estava entreaberta e eu entrei.

Para minha surpresa, não havia imagem da Virgem no altar, nem crucifixo, mas apenas um maravilhoso arranjo de flores. Mas então vi que, no chão diante do altar, voltado para mim, estava sentado um iogue — em postura de lótus, em profunda meditação. Quando olhei para ele mais de perto, apercebi-me de que tinha o meu rosto. Sobressaltei, com um medo profundo, e acordei com o pensamento: 'Ahá, então é ele quem me está a meditar. Ele tem um sonho e eu sou esse sonho.' Eu sabia que, quando ele acordasse, eu deixaria de existir."[21]

O sonho, continua Jung,
é uma parábola: o meu *Si-mesmo* recolhe-se em meditação e medita a minha forma terrena. Por outras palavras: assumiu forma humana para entrar numa existência tridimensional, como se alguém vestisse um fato de mergulho para se lançar ao mar. Quando renuncia à existência no além, o *Si-mesmo* assume uma postura religiosa, como o demonstra a capela no sonho. Na forma terrena, pode atravessar as experiências do mundo tridimensional e, por uma maior consciência, dar mais um passo rumo à realização.[22]

A figura do iogue representa, por assim dizer, a totalidade pré-natal de Jung, cuja meditação "projeta" a realidade empírica do ego. Regra geral, vemos estas coisas ao contrário: descobrimos mandalas nos produtos do inconsciente e, com isso, exprimimos a nossa ideia de totalidade. O nosso ponto de partida é a consciência do ego, um campo de luz centrado no ponto focal do ego. A partir desse ponto, olhamos para um mundo enigmático de obscuridade e não sabemos até que ponto as suas formas sombrias são causadas pela nossa consciência e até que ponto possuem uma realidade própria. A tendência do sonho, escreve Jung, é operar uma inversão da relação entre a consciência do ego e o inconsciente, e representar o inconsciente como o gerador da personalidade empírica.

Esta inversão sugere que, na opinião do "Outro lado", a nossa existência inconsciente é a real e o nosso mundo consciente uma espécie de ilusão, uma realidade aparente construída para um fim específico. (…)
A totalidade inconsciente parece-me, por conseguinte, o verdadeiro *spiritus rector* de todos os acontecimentos biológicos e psíquicos. Aqui há um princípio que aspira à realização total — o que, no caso do homem, significa a obtenção de uma consciência total. A obtenção de consciência é cultura no sentido mais amplo e o autoconhecimento é, por isso, o coração e a essência deste processo. O oriental atribui ao *Si-mesmo* um significado inequivocamente divino e, segundo a antiga perspetiva cristã, o autoconhecimento é o caminho para o conhecimento de Deus.[23]

Vê-se, assim, por que razão intitulei este ensaio "A Fonte Oculta do Autoconhecimento": ela está dentro de nós e, no entanto, é um segredo insondável, um cosmos completo que apenas começámos a explorar.

Notas

1. C. G. Jung, *Kinderträume*. Seminário dado na Eidgenössische Technische Hochschule, Zurique, 1936/37, inédito, pp. 6–7.
2. C. G. Jung (org.), *Man and His Symbols* (Nova Iorque: Doubleday, 1964), p. 49.
3. C. G. Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, org. Aniela Jaffé, trad. Richard e Clara Winston (Nova Iorque: Random House, 1989), p. 66.
4. *Ibid.*, pp. 89–90.
5. Citado em C. G. Jung, *Mysterium Coniunctionis*, CW 14, par. 684.
6. *Ibid.*, par. 685.
7. Citado em C. G. Jung, "On the Nature of the Psyche", CW 8, par. 391. *Liber de caducis*, Huser, vol. 4, p. 274; ou Sudhoff, vol. 7, p. 224.
8. Cf. Jung, "On the Nature of the Psyche", par. 394.
9. Citado *ibid.*, par. 389.
10. Citado *ibid.*, par. 390.
11. *Ibid.*, par. 394.
12. Cf. Waldemar Deonna, *Le symbolisme de l'œil* (Paris, 1965), pp. 46 ss.
13. *Ibid.*, p. 47, n.
14. *Ibid.*, p. 49.
15. *As Euménides*, vv. 104–105.
16. Deonna, p. 51.
17. "La conscience". Cf. Henri Sensine, *Chrestomathie française du XIXe siècle* (Lausanne, 1899), pp. 99 ss. Originalmente de *La légende des siècles*.
18. Cf. Deonna, pp. 64–65.
19. P. 66.
20. Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, p. 50.
21. *Ibid.*, p. 323.

22. *Ibid.*, pp. 323–324.

23. *Ibid.*, pp. 324–325; itálicos acrescentados.

Como C. G. Jung Viveu com os Seus Sonhos

Traduzido por Emmanuel Xipolitas Kennedy e Vernon Brooks

Jung era um bom sonhador, como observa nas suas memórias.[1] Ao longo da vida teve um grande número de sonhos impressionantes e simbolicamente profundos, que observou, anotou e manteve presentes. Perto do fim da vida, decidiu tornar públicos alguns desses sonhos mais profundos, pois estavam claramente relacionados com o seu trabalho criativo. Os seus sonhos eram o seu verdadeiro eu e a fonte de tudo o que fez e de tudo o que escreveu; para ele, representavam a essência da sua vida.

"No fim", disse ele, "os únicos acontecimentos da minha vida que valem a pena contar são aqueles em que o mundo imperecível irrompeu neste mundo transitório. É por isso que falo sobretudo de experiências interiores, entre as quais incluo os meus sonhos e visões. Estas constituem a *prima materia* do meu trabalho científico. Foram o magma ardente a partir do qual se cristalizou a pedra que tinha de ser trabalhada."[1] "Cheguei cedo à perspetiva de que, quando não vem de dentro nenhuma resposta aos problemas e complexidades da vida, eles acabam por significar muito pouco."[2]

O primeiro sonho de que Jung se recordava remontava ao seu terceiro ou quarto ano de vida e, como acontece com o primeiro sonho de que a maioria das pessoas se recorda, revelava a estrutura básica do seu ser e o seu destino. Era o seguinte:

A casa paroquial [onde cresceu em criança] ficava bastante isolada perto do castelo de Laufen, e havia um grande prado que se estendia para trás da quinta do sacristão. No sonho eu estava nesse prado. De repente, descobri um buraco escuro, retangular, revestido a pedra, no chão. (…) Corri, curioso, e inclinei-me para olhar lá para dentro. Então vi uma escada de pedra que descia. Hesitante e com medo, desci. No fundo havia uma porta com arco redondo, fechada por uma cortina verde. Era uma cortina grande, pesada (…) e parecia muito sumptuosa. Curioso por ver o que estaria escondido atrás dela, puxei-a para o lado. Vi, à luz baça, uma câmara retangular com cerca de nove metros de comprimento. O teto era abobadado e de pedra lavrada. O chão era de lajes, e ao centro um tapete vermelho ia da entrada até uma plataforma baixa. Sobre essa plataforma estava um trono dourado maravilhosamente rico. (…) Havia algo em cima dele, que à primeira vista me pareceu um tronco de árvore. (…) Era uma coisa enorme, quase a tocar no teto. Mas tinha uma composição

estranha: era feita de pele e carne nua, e em cima havia algo como uma cabeça arredondada, sem rosto e sem cabelo. No topo da cabeça havia um único olho, a fitar imóvel para cima.

A sala estava bastante iluminada, embora não houvesse janelas nem fonte de luz aparente. Acima da cabeça, porém, havia uma auréola de claridade. A coisa não se movia, mas eu tinha a sensação de que, a qualquer momento, poderia rastejar do trono como um verme e avançar na minha direção. Fiquei paralisado de terror. Nesse instante ouvi, de fora e por cima, a voz da minha mãe. Ela gritou: "Sim, olha bem para ele. Esse é o devorador de homens!" Isso intensificou ainda mais o meu terror, e acordei a suar, apavorado.[3]

A "coisa" era um falo ritual. O termo *falo* é grego para o órgão masculino e está relacionado com a palavra *phalos* — "brilhante, refulgente" — daí também a "auréola de claridade" que o rodeia no sonho; é representado como um ser real enterrado. Esta estrutura subterrânea era, como Jung escreve na velhice, "um deus subterrâneo, 'inominável'", uma espécie de contraparte do "Deus amoroso e cristão" que, em criança, ele naturalmente imaginava sentado num trono no céu. "Quem me falou então?", exclamou Jung. "Quem falou de problemas muito para além do meu conhecimento? Quem juntou o Alto e o Baixo e lançou o fundamento para tudo o que viria a encher a segunda metade da minha vida da mais tempestuosa paixão? Quem perturbou a minha infância inofensiva e intacta com um pesado conhecimento da mais madura vida humana?"[4] "Quem, senão aquele hóspede estranho que veio tanto de cima como de baixo?"[5]

Um simplório falará de "acaso" e "interpretação retrospetiva" e coisas do género para desvalorizar o sonho. "Ah, essas boas pessoas eficientes, saudáveis, de bom senso — lembram-me sempre aqueles girinos otimistas que se regalavam ao sol numa poça, nas águas mais rasas, apinhados e a agitar amigavelmente as caudas, totalmente inconscientes de que na manhã seguinte a poça terá secado e os deixará encalhados."[6]

Na história das religiões, o falo no túmulo é uma imagem bem conhecida de Deus, ou da imagem de Deus quando está num estado de transformação e renovação psíquica, e ao mesmo tempo representa também o homem interior que jaz enterrado dentro de nós, à espera, por assim dizer, da ressurreição; simboliza igualmente o mistério das energias criativas na alma.

A vida de Jung foi determinada pelo seu génio, que o acompanhava por toda a parte e o impelia ao trabalho criativo, e também pelo espírito criativo de Eros, de que o falo é um símbolo. Todas as ideias centrais da obra de Jung giram em torno do problema da imagem de Deus e da experiência de Deus, da qual depende a existência de qualquer grupo cultural e que, no nosso tempo, tão urgentemente necessita de transformação e renovação. Quando as ideias

religiosas fundamentais de uma cultura já não são criativamente eficazes na alma do seu povo, então — como o historiador Arnold Toynbee o formulou de modo convincente — essa cultura está condenada à extinção.

Jung não interpretava os seus sonhos formando de imediato uma ideia clara do que significavam; em vez disso, levava-os consigo, vivia com eles interiormente, por assim dizer, e fazia-lhes perguntas. Se encontrasse num livro ou numa experiência exterior algo que lhe recordasse uma imagem de sonho, acrescentava-o, por assim dizer, a essa imagem, de modo que se desenvolvia um tecido de ideias, com uma riqueza sempre crescente. Assim, quando, cinquenta anos depois deste sonho de infância, leu algo sobre o motivo do canibalismo subjacente ao simbolismo da missa, disse que isso "se lhe gravou nos olhos", no sentido de que então viu mais um novo aspeto da misteriosa imagem onírica. Mais tarde, no seu trabalho de interpretação de sonhos, chamou a este tecer de ideias e experiências, aqui e ali, à volta de uma imagem de sonho, "amplificação", entendendo por isso um enriquecimento do sonho através de ideias espontâneas e conceitos relacionados.

Durante os primeiros anos de escola, Jung foi-se tornando cada vez mais consciente de que, na realidade, era duas personalidades. Uma, a que chamou "n.º 1", era um escolar normal, filho dos seus pais, "menos inteligente, atento, trabalhador, decente e asseado do que muitos outros rapazes". A "Outra", porém, era adulta, até cética, distante do mundo dos homens, mas próxima da natureza, de "todos os seres vivos e, acima de tudo, próxima da noite, dos sonhos e de tudo aquilo que 'Deus' operava diretamente nele, (…) Deus como um segredo oculto, pessoal e, ao mesmo tempo, suprapessoal".[7] O "n.º 2" é aquilo a que as religiões do mundo chamam o "homem interior", a quem Deus fala e a quem também coloca perguntas terríveis.

A personalidade n.º 2 é aquilo a que a psicologia profunda moderna chama o inconsciente — algo no qual todos estamos psiquicamente contidos e no qual todos vivemos, mas que, na verdade, não conhecemos; é verdadeiramente inconsciente. É-nos tão desconhecido que nem sequer podemos dizer *o meu* inconsciente; pois não sabemos onde começa nem onde termina. Os nossos sonhos vêm desse domínio. Ao contrário de várias outras escolas de psicologia, Jung nunca se deixou empurrar para "explicar" este inconsciente por via de uma teoria ou de um ensinamento religioso; para ele, permaneceu sempre, literalmente, aquilo que nos é desconhecido, de uma profundidade e de uma amplitude incomensuráveis.

Mas os sonhos que vêm deste inconsciente são prova de uma inteligência superior. É como se ali nos falasse um espírito intemporal, "como se um sopro do grande mundo das estrelas e do espaço infinito" nos tocasse, ou "alguém que há muito tinha morrido e, no entanto, estava perpetuamente presente na

intemporalidade até muito para além do futuro".[8] Todos estamos próximos deste espírito do mundo na infância, mas muitos de nós esquecemo-lo à medida que crescemos. Jung, porém, nunca se conseguiu persuadir a esquecê-lo, embora também tivesse de se afastar dele para não ficar preso ao mundo onírico da infância. Não queria perder a "inteligência superior" que sentia estar em ação no sonho. Suspeitava que algo como um "espírito do tempo" vivia no n.º 2, algo relacionado com os problemas históricos da nossa cultura. Diz ele: "Embora nós, seres humanos, tenhamos a nossa própria vida pessoal, somos ainda em grande medida os representantes, as vítimas e os promotores de um espírito coletivo cujos anos se contam em séculos.

Podemos passar a vida inteira a pensar que estamos a seguir o nosso próprio faro e talvez nunca descubramos que somos, na maior parte, figurantes no palco do teatro do mundo. (…) Assim, pelo menos uma parte do nosso ser vive nos séculos",[9] e é dessa parte que vêm os grandes sonhos impressionantes, que suscitam a sensação de que dizem respeito a mais do que pequenos problemas pessoais do quotidiano.

Porque, para Jung, o sonho era uma mensagem de algo maior, algo desconhecido, que nos toca por dentro, que foi e sempre será, era-lhe impossível construir uma teoria intelectual do sonho; para ele, cada sonho tinha de ser desvendado, uma e outra vez, na sua singularidade e nos seus novos significados. Embora tivesse escutado milhares de sonhos durante a sua prática terapêutica e se esforçasse por interpretá-los, um sonho permaneceu sempre, para ele, uma mensagem misteriosa e excitante que vinha da fonte primordial criativa da natureza. E, como acontece com toda a gente, para ele era mais difícil do que tudo interpretar os seus próprios sonhos.

Uma vez, depois de grande esforço, quando finalmente tinha desvendado o significado de um sonho subtil meu, Jung limpou a testa e exclamou, a rir: "Tem sorte! Eu não tenho um Jung para interpretar os meus sonhos!" Diferia de Sigmund Freud no seu método de compreender os sonhos. Durante o tempo em que trabalharam juntos, ele e Freud contavam muitas vezes os seus sonhos um ao outro; mas, certa vez, quando Jung relatou a Freud um sonho importante seu, tornou-se claro para ele que não podia aceitar os pressupostos teóricos de Freud. Nesse sonho, tinha descido as escadas da "sua casa" até caves cada vez mais profundas, onde descobriu artefactos arqueológicos.

No fundo de tudo, encontrou uma sepultura pré-histórica com dois crânios humanos e cerâmica partida. O sonho era, por assim dizer, um esboço do seu desenvolvimento posterior: descia a camadas cada vez mais profundas da sua alma. Freud, porém, preferiu compreender o sonho no plano pessoal e perguntou apenas pelos crânios; queria que Jung procurasse algo "assassinado", isto é, reprimido, na sua alma. Jung iludiu Freud com uma

desculpa pouco convincente, porque sentiu que Freud não teria compreendido a sua interpretação.[10]

Isto é indicativo de quanto a interpretação de sonhos depende de um acordo exato entre os dois parceiros. Jung sentiu subitamente que o seu sonho dizia respeito a ele — à sua vida e ao seu mundo — e que tinha de o defender contra qualquer teoria derivada de outros pressupostos. Foi por isso que, mais tarde, também concedeu aos outros a liberdade que reclamava para si; nunca impôs uma interpretação a ninguém. Quando esta não "encaixava" naturalmente no sonhador, quando, de certo modo, não produzia neste uma reação "Ahá!" revigorante e libertadora, então a interpretação não estava correta; ou, se mais tarde se viesse a revelar "certa", então o sonhador ainda não tinha avançado o suficiente no seu desenvolvimento para a poder reconhecer. Por esta razão, a interpretação de sonhos permaneceu para Jung sempre um diálogo entre dois parceiros com direitos iguais e nunca se tornou, para ele, um método médico.

Os sonhos de pessoas criativas são, naturalmente, os mais difíceis de compreender, pois contêm sugestões de ideias novas e inspirações ainda desconhecidas do ego. Esta é uma razão pela qual os sonhos de Jung eram tão problemáticos; muitas vezes incorporavam ideias novas que ele ainda tinha de formular na consciência. Certa vez disse: "Naturalmente, o dia inteiro tenho ideias e pensamentos excitantes. Mas no meu trabalho só pego naqueles para os quais os meus sonhos me encaminham." Embora acalentasse poucas esperanças de que outros pudessem compreender os seus sonhos, tinha o hábito de os relatar a alunos e a amigos próximos. "Pintava-os" com grande pormenor, acrescentando todas as ideias espontâneas (as chamadas associações) a cada imagem e, muitas vezes, ao fazê-lo, reconhecia de repente o significado do sonho; até perguntas ingénuas de um ouvinte o ajudavam por vezes a orientar-se para o caminho certo.

Os sonhos que antecipam o futuro são também especialmente difíceis de compreender, pois só mais tarde se percebe o seu significado. Mas os sonhos antecipam frequentemente o futuro. Entre povos primitivos — bem como entre os antigos gregos e romanos e durante a Idade Média, e ainda hoje entre pessoas mais simples — os sonhos são encarados exclusivamente como informações sobre acontecimentos futuros. Por isso, para além da chamada interpretação causal dos sonhos de Freud, na qual se procuram nos sonhos causas passadas dos problemas do sonhador — por exemplo, experiências de infância —, Jung também defendeu uma interpretação finalista que reconhece inclinações orientadas para um objetivo futuro, por exemplo, tendências curativas em casos de doença psíquica.

Na vida desperta, muitos acontecimentos parecem surgir de repente sem motivação, ao passo que, no inconsciente, têm uma longa história prévia. Para além disso, alguns sonhos parecem de facto "saber" o futuro de algum modo que ainda não compreendemos. O que irrita é que tantas vezes parecem exprimir-se de modo "pouco claro". Se o espírito do sonho sabe tanto, por que não o transmite com mais clareza? Por que fala em imagens-mosaico aparentemente sem sentido, que é preciso decifrar com grande dificuldade? É também por esta razão que muitas pessoas reagem negativamente e dizem: "Os sonhos são só bolhas." Jung era da opinião de que o inconsciente, que produz sonhos, não sabe exprimir as suas tendências e o seu "conhecimento" de forma mais clara, não por alguma espécie de malícia ou por alguma inibição (como na teoria freudiana da censura), mas antes porque a consciência tem um efeito obliterante sobre o inconsciente.

O elemento "iluminador" de um sonho é como a luz de uma vela que se apaga assim que se acende a luz elétrica da consciência do ego. É por isso que, ao examinar um sonho, é preciso fechar um pouco os olhos, isto é, não se deve proceder de forma demasiado estritamente intelectual, mas permitir que a intuição e o sentimento se exprimam e, não menos importante, um pouco de humor também, pois o espírito do sonho do inconsciente gosta por vezes de fazer uma piada. Jung ria muitas vezes quando alguém lhe relatava um sonho que criticava o sonhador; então este percebia subitamente para onde o "recado" do inconsciente tinha sido dirigido.

*

Há uma outra incerteza acerca dos sonhos que muitas vezes cria obstáculos à sua interpretação. Jung compreendia todos os sonhos, antes de mais, como dramas interiores em que nós, os sonhadores, somos nós próprios os atores, o cenário e os espectadores. Por exemplo, se num sonho sou perseguido por um touro enfurecido, isso simboliza um afeto meu, uma raiva selvagem em mim, de que não estou consciente ou não estou consciente o suficiente. Jung referia-se a esta abordagem como interpretação no plano subjetivo, porque cada imagem de sonho simboliza algo psíquico no sonhador, no sujeito. No entanto, embora isto permita a melhor e mais frequentemente correta interpretação, nem sempre é assim.

Por vezes sonhamos com coisas que dizem respeito a uma pessoa do nosso meio, por vezes até a coisas do mundo mais amplo. Assim, Jung, certa vez, tinha muitas dúvidas acerca de uma paciente, e o tratamento parecia ter ficado bloqueado. Então sonhou que via essa mulher sentada num género de balaustrada numa torre, a olhar para baixo na sua direção, sob a luz do sol do fim da tarde. Ele tinha de inclinar a cabeça muito para trás para a ver devidamente. Disse para consigo: "Se (…) eu tinha de olhar para a paciente desta maneira, na

realidade provavelmente eu tinha estado a olhar para ela de cima."[11] Quando contou à mulher o sonho e a sua interpretação, o contacto entre ambos foi imediato e o tratamento prosseguiu novamente. Jung chamou a isto o aspeto compensatório do sonho, aquele que fornece um contrapeso à unilateralidade.

Quando Jung sonhava algo importante acerca de alguém na sua vizinhança imediata, quase sempre o contava à pessoa em questão, muitas vezes sem qualquer interpretação. O outro ficava então livre de decidir por si se lhe dizia respeito ou não. Mas acontecimentos em lugares mais distantes também por vezes se anunciam em sonhos ou numa fantasia em vigília que irrompe na consciência. Em outubro de 1913, durante uma viagem de comboio, Jung foi subitamente tomado por uma "visão avassaladora", que relata em *Memórias, Sonhos, Reflexões*. "Vi uma inundação monstruosa a cobrir todas as terras do norte e as planícies entre o Mar do Norte e os Alpes.

Quando chegou à Suíça, vi que as montanhas se tornavam cada vez mais altas para proteger o nosso país. Percebi que uma catástrofe terrível estava em curso. Vi as poderosas ondas amarelas, os destroços flutuantes da civilização e os corpos afogados de incontáveis milhares. Depois, todo o mar se tornou sangue."[12] A visão reapareceu num sonho subsequente, ainda mais horrível do que antes. Depois, na primavera e no início do verão de 1914, sonhou que, em pleno verão, "uma vaga de frio ártico desceu e congelou a terra em gelo". Contudo, à terceira vez, o sonho teve uma resolução reconfortante; em toda aquela frieza sem vida, viu uma árvore com folhas, mas sem fruto ("a minha árvore da vida", pensou), cujas folhas tinham sido transformadas pelos efeitos da geada em uvas doces, cheias de sucos curativos; colheu as uvas e deu-as a uma grande multidão que esperava.[13]

A princípio, Jung entendeu estes seus sonhos como tendo um significado pessoal e temeu que pressagiassem o deflagrar de uma psicose, uma vez que as psicoses, como se sabe, são frequentemente anunciadas por sonhos de catástrofe cósmica. Pode imaginar-se que tormento e que angústia interior ele sofreu então! Depois, em agosto de 1914, rebentou a Primeira Guerra Mundial e ele soube que os sonhos se tinham referido a esse acontecimento. Durante a guerra, prosseguiu o seu trabalho, que mais tarde legou à humanidade.

Na realidade, teve nessa altura uma experiência semelhante à dos curandeiros de povos primitivos que, na visão dessas populações, muitas vezes sonham o futuro do mundo ou da sua tribo e, assim, podem avisar o seu povo antecipadamente acerca de acontecimentos vindouros. Ainda existem hoje, dispersos pelas florestas da península do Labrador, alguns índios muito pobres, os Naskapi, que não têm religião tribal. Mas acreditam que cada um deles possui o *Mistap'eo*, o "Grande Homem no Coração", que representa o núcleo imortal da sua alma. É ele quem envia os sonhos, e a religião, para os Naskapi, significa

simplesmente prestar atenção aos sonhos, dar-lhes forma duradoura através da pintura e do canto e tentar compreendê-los. Outras raças primitivas têm sacerdotes e rituais, mas os rituais baseiam-se em sonhos e os sacerdotes são muitas vezes chamados ao seu ofício não por fatores externos, mas por sonhos. Por isso, entre muitos povos primitivos, certos sonhos são discutidos em público. No entanto, só prestam atenção aos chamados "grandes sonhos", nos quais aparecem deuses, espíritos, acontecimentos cósmicos, motivos religiosos e mitológicos. Os outros, os "pequenos sonhos", refletem meramente aspetos pessoais do sonhador e não são tidos em consideração.

Também Jung distinguiu, de modo semelhante, duas camadas do inconsciente: o "inconsciente pessoal", que contém complexos individuais, memórias, conteúdos reprimidos e assim por diante, e o "inconsciente coletivo", no qual a estrutura psíquica básica é a mesma em todas as pessoas e que, por isso, se exprime em pensamentos, sentimentos, emoções e fantasias que aparecem sob as mesmas formas em toda a gente. Os "grandes sonhos" provêm desta camada, e Jung chamou-lhes "sonhos arquetípicos". Por arquétipos entendia aquelas predisposições psíquicas inatas, ou padrões de comportamento mental, comuns à espécie humana.

Na perspetiva de Jung, os grandes sonhos são a substância primordial de que todas as religiões têm origem. Os sonhos desempenham também um papel importante no Antigo Testamento. Na Idade Média, a Igreja reconhecia que certos sonhos podiam ser enviados por Deus, mas admitia apenas os que estavam de acordo com os ensinamentos da Igreja; assim, os sonhos eram censurados. Jung não aceitou isto. Diz ele: "Qualquer pessoa que consiga conciliá-lo com a sua consciência é livre de decidir esta questão como quiser, embora possa estar inconscientemente a colocar-se na posição de um *arbiter mundi* (juiz do mundo). Eu, pela minha parte, prefiro o precioso dom da dúvida, porque ele não viola a virgindade das coisas que estão para além do nosso conhecimento."[14] Com estas "coisas para além do nosso conhecimento", Jung refere-se ao mundo misterioso do inconsciente, de onde emergem os sonhos e cujas profundezas nunca podemos verdadeiramente sondar.

Jung escrevia cuidadosamente todos os seus sonhos num livro mantido especialmente para esse fim e pintava ilustrações para os acompanhar. Exortava os seus pacientes e amigos a fazer o mesmo. Tratava um sonho como um cristal que se vira e revira nas mãos, para iluminar todas as suas facetas. Mas, quando compreendia, através de um sonho, o que o inconsciente queria dele, obedecia de imediato. Por exemplo, nos seus anos mais jovens, ele e um amigo fizeram uma viagem de bicicleta em Itália. Durante a viagem sonhou com um velho sábio que lhe colocava perguntas e, pelo seu contexto, entendeu que devia ocupar-se de certos textos mitológicos que então continham, para ele, problemas ainda não investigados e que, suspeitava, prenunciavam o seu trabalho futuro. Embora

só planeasse ficar mais três dias em Itália, carregou a bicicleta no comboio e regressou a casa, para grande irritação do companheiro. Mas obedeceu de imediato — tão a sério levava os seus sonhos.

A função compensatória e curativa dos sonhos provavelmente também atua em pessoas que não lhes prestam atenção; mas, quando se presta atenção e quando se os compreende, o efeito é imensamente reforçado e é, por isso, na perspetiva de Jung, um dos melhores meios para lidar com problemas psíquicos e desorientações interiores. Mas, mais do que isso, os sonhos ajudam-nos a alcançar a nossa totalidade interior, o estado a que Jung chamou "individuação".

Quando prestamos atenção aos nossos sonhos, entra em ação uma tendência autorreguladora da alma que contrabalança a unilateralidade da consciência ou a completa, de modo a que se atinja uma espécie de totalidade e um ótimo de vida. As transições típicas na vida de um indivíduo, que provocam a sua maturação gradual — como, por exemplo, a puberdade, o casamento, o recuo da vida na velhice, a preparação para a morte — são preparadas e apoiadas por sonhos. É interessante que os sonhos das pessoas pouco antes da morte não apresentem a morte como um fim, mas como uma alteração de estado, por exemplo, através de imagens de uma longa viagem, de uma mudança para outra casa, ou de um reencontro com pessoas que já morreram.

Os sonhos de indivíduos criativos são especialmente significativos. Sabemos, pela história da ciência, que muitas grandes descobertas, até em química e matemática, foram inspiradas por sonhos. O químico russo Dmitry Mendeleiev, por exemplo, que descobriu a ordenação dos elementos segundo o seu peso atómico, experimentou uma noite com um conjunto de cartas, como se estivesse a jogar paciência, para determinar a sua ordem e conseguiu, de facto, arranjar uma ordenação.

Nessa noite sonhou que o seu sistema era basicamente correto, mas que o devia rodar 180 graus. Fez isso no dia seguinte e a ordenação ficou então inteiramente correta! É bem conhecido que poetas e pintores frequentemente retiram a sua inspiração dos sonhos. Robert Louis Stevenson, por exemplo, sonhou o tema fundamental do seu romance *Dr. Jekyll and Mr. Hyde*. No caso de Jung, poder-se-ia mesmo dizer que baseou a sua obra de vida numa consideração meticulosa dos seus sonhos.

Por exemplo, antes de se dedicar ao simbolismo da alquimia, sonhou repetidamente que descobria uma ala ou um anexo na sua casa que até então lhe era desconhecido. Aí, num sonho subsequente, descobriu uma biblioteca magnífica com livros dos séculos XVI e XVII. Alguns dos volumes continham gravuras com símbolos estranhos. Por volta da mesma altura desses sonhos, recebeu um livro alquímico que encomendara a um livreiro e que continha

exatamente as mesmas imagens. Percebeu então quão vital era para ele estudar esse simbolismo particular. A um encontro deste tipo entre um motivo de sonho e um acontecimento exterior com um significado idêntico, em que não se pode provar que um foi produzido causalmente pelo outro, Jung chamou "fenómeno sincrónico". Se observar os seus sonhos com regularidade, verá que tais coincidências significativas entre acontecimentos exteriores e interiores ocorrem com uma frequência relativa. Deste modo, entra-se em contacto direto com o segredo ainda insondado: a relação entre o inconsciente e a matéria, entre a psicologia profunda e a física atómica. Segundo uma das hipóteses finais de Jung, o caminho passa pelos números.

Jung sentia que, através do inconsciente — isto é, através dos seus sonhos e fantasias em vigília —, recebera uma mensagem que dizia respeito não apenas a si pessoalmente, mas também a muitos outros. Compreendeu que devia ter uma experiência primordial e depois realizá-la no seu trabalho. Diz ele: "Foi então que me dediquei ao serviço da psique. Amei-a e odiei-a, mas era a minha maior riqueza. Entregar-me a ela, por assim dizer, era a única forma de eu poder suportar a minha existência e vivê-la tão plenamente quanto possível."[15] Este "serviço da psique", a que Jung se dedicou como um cavaleiro à sua Senhora Alma, foi recompensador para ele; teve sonhos mais profundos e mais impressionantes do que outras pessoas e, no fim da vida, poucos dias antes da sua morte, teve um sonho que conseguiu comunicar: viu, num lugar elevado, uma pedra redonda por cima de si — a Pedra dos Sábios — e nela estavam gravadas as palavras: "E isto te será um sinal de Totalidade e Unidade."

Notas

1. C. G. Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, org. Aniela Jaffé, trad. Richard e Clara Winston (Nova Iorque: Random House, 1989), p. 4.
2. *Ibid.*, p. 5.
3. *Ibid.*, pp. 11 ss.
4. Esta frase está em falta na tradução de Winston de *Memories, Dreams, Reflections*, p. 15 [—Ed.].
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*, p. 14.
7. *Ibid.*, pp. 44 ss.
8. *Ibid.*, p. 66.
9. *Ibid.*, p. 91.

10. Cf. *ibid.*, pp. 158 ss.
11. *Ibid.*, p. 133.
12. *Ibid.*, p. 175.
13. *Ibid.*, p. 176.
14. C. G. Jung, *Psychology and Alchemy*, CW 12, par. 8.
15. *Memories, Dreams, Reflections*, p. 192.
16.

O SONHO DE SÓCRATES

Traduzido por Elizabeth Welsh

No seu livro recente sobre Sócrates,[1] Olaf Gigon peneirou e analisou a chamada tradição socrática com verdadeira penetração filológica. Chegou à conclusão de que, quando se coloca a questão da personalidade histórica de Sócrates, somos obrigados a reconhecer que sabemos sobre ele pouco mais do que nada.[2] O que sabemos é que era ateniense, filho de um pedreiro e escultor, Sophroniscus, que nasceu por volta de 470 a.C. e morreu na prisão, depois de condenado à morte, em 399 a.C. — e também que a acusação que lhe foi movida foi a de ter introduzido novas divindades e corrompido a juventude — uma acusação que, infelizmente, não pode ser interpretada de forma inequívoca.

Talvez se deva acrescentar ao quadro histórico o seu aspeto feio, quase grotesco, que parece sugerir uma natureza sensual, e o facto de possuir um daimonion — seja lá o que isso tenha sido. Tudo o resto, na prodigiosa literatura que lhe diz respeito, está cheio de contradições. Nesses escritos ele é apenas uma imagem que cada autor e cada texto descreve de modo diferente; assim, como diz Gigon, era um "impulso puro", uma força primordial "que talvez possamos pressentir mas nunca nomear". Gigon acrescenta que a maior parte da tradição acerca de Sócrates não é apenas "inconscientemente" imprecisa, mas ficção deliberada, no sentido de um desvio intencional do material fatual.[3]

À primeira vista, há de facto pouco a acrescentar ou a contestar a isto do nosso ponto de vista psicológico. Em vez de falar de uma força primordial, deveríamos formular a questão de outro modo e dizer que Sócrates atraiu evidentemente a projeção de uma imagem arquetípica, presumivelmente a imagem primordial do velho sábio, e que cada um dos seus discípulos, inspirado e ao mesmo tempo cegado por essa projeção, fez dele um retrato diferente.

Poderíamos, até certo ponto, estar justificados em pôr em causa a teoria de uma invenção deliberada. A crítica de Gigon de que os diálogos de Platão contêm pormenores não históricos aplica-se apenas ao enquadramento do seu tratado, por exemplo, nomes, idades e assim por diante, dos intervenientes. Mas isto não prova que Platão seja pouco fiável no que respeita ao conteúdo principal dos diálogos.

Pelo contrário, estou convencida de que, em tudo o que tocava o carácter do seu venerado mestre, ele se esforçou por ser tão fiel quanto possível. Tudo isto, porém, dificilmente valeria uma discussão se os diálogos platónicos não nos dessem dois sonhos de Sócrates,[4] que até agora os filólogos não consideraram material histórico autêntico. Há, é certo, uma tentativa interessante de interpretar um dos sonhos por G. D. Castelli,[5] mas pretendo levar a interpretação bastante mais longe do que ele.

O primeiro sonho é bem conhecido; diz respeito à famosa passagem do Fédon em que Cebes pergunta a Sócrates por que razão ele pôs as fábulas de Esopo em verso e compôs um hino a Apolo. Sócrates responde que o fez:

para que eu pudesse descobrir o significado de certos sonhos, e aliviar a minha consciência[a] — caso essa fosse, porventura, a música à qual tantas vezes me ordenaram que me aplicasse. Pois eram do seguinte teor: muitas vezes, na minha vida passada, o mesmo sonho me visitou, aparecendo em momentos diferentes sob formas diferentes, mas dizendo sempre a mesma coisa: "Sócrates", dizia, "faz música e trabalha".[b]

E eu supunha antigamente que ele me exortava e encorajava a continuar a ocupação em que eu estava empenhado, como aqueles que incitam os corredores; assim, o sonho encorajava-me a continuar a ocupação em que eu estava empenhado, a saber, a aplicar-me à música, visto que a filosofia é a mais alta mousikē [música], e eu lhe estava devotado.[a] Mas agora, uma vez que se realizou o meu julgamento, e o festival do deus retardou a minha morte, pareceu-me que, se por acaso o sonho tão frequentemente me ordenava que me aplicasse à música popular, eu não devia desobedecer-lhe, mas fazê-lo. (…) Assim, então, em primeiro lugar compus um hino ao deus cujo festival estava presente (Apolo) e pus em verso aquelas fábulas de Esopo (…)[6]

[a] Cumprir o seu dever religioso.

[b] A última frase da tradução foi aqui alterada para concordar mais de perto com o texto grego.

Segundo a interpretação de Jung, isto deve ser entendido como um sonho compensatório.[7] A atitude de Sócrates era demasiado racional e o inconsciente tentou em vão avisá-lo de que devia voltar a atenção para o desenvolvimento do seu lado afetivo. O facto de o próprio Sócrates não ter compreendido o sonho mostra-se claramente pelo facto de, antes da sua morte, ter sido atormentado pela dúvida e ter recorrido ao expediente inadequado e primitivo de cumprir literalmente a ordem do sonho.

Temos, porém, um segundo sonho. No Críton — em que, como se lembrará, Críton oferece ao amigo dinheiro e meios para fugir para a Tessália, o que Sócrates recusa, ostensivamente porque não quer desobedecer à lei — ocorre a seguinte conversa:[8] Críton diz que recebeu más notícias: o navio de Delos foi avistado e espera-se que chegue no dia seguinte, de modo que Sócrates terá de morrer depois de amanhã. Sócrates responde que não acredita que chegue amanhã.[15] Tira prova disso de um sonho que teve pouco antes, nessa mesma noite — e, de facto, Críton quase o acordara no momento errado.

Sócrates relata então o seu sonho:

Sócrates: Pareceu-me ver a bela figura de uma mulher formosa aproximar-se de mim, vestida de brilhantes[a] vestes, e ela chamou-me, dizendo: "Ó Sócrates, ao terceiro dia, daqui a terra de fértil[b] Ftía chegarás!".[c]
Críton: Que sonho singular, Sócrates.
Sócrates: Não pode haver dúvida quanto ao significado, Críton, creio eu.
Críton: Sim, o significado é apenas demasiado claro.[d]

[a] No sentido de "qualquer coisa no domínio das musas".
[b] Ou "argilosa", significando fértil; ver abaixo.
[c] "Hemati ken tritato Phthien eribolon hikoio."
[d] Ou real: enarges na linguagem da antiga teoria dos sonhos é algo que se tornará verdadeiro no plano objetivo.

Olaf Gigon diz deste episódio que ele "dá a impressão de um interlúdio peculiar sem qualquer significado mais profundo".[9]

Para podermos julgar se um sonho destes é uma ficção literária ou um sonho genuíno, não temos qualquer sintoma a priori por que nos guiemos. Por isso, não resta outra escolha senão analisá-lo de modo bastante ingénuo, sem ideias preconcebidas, segundo os nossos métodos. Se verificarmos que ele produz mais do que poderíamos alguma vez "introduzir" nele, por muito que tentemos — isto é, se produz aquele significado espantoso, aparentemente tão óbvio e, no entanto, tão impossível de descobrir, que sempre nos surpreende

num sonho genuíno — então tem de ser genuíno. Uma vez que foi precisamente esta a impressão que o sonho me causou quando procurei interpretá-lo, gostaria de o apresentar aqui.

É evidente que a figura branca e nobre de uma mulher é a anima de Sócrates, que veio levá-lo para a terra de além, ou para a terra dos mortos.[e] Isto pertence, em princípio, ao motivo difundido segundo o qual, antes da morte de um homem, a sua "alma-arbusto", ou o seu "duplo", ou a sua imagem da alma, tende a aparecer. O branco era também a cor do reino dos mortos e do luto em Esparta, em Roma e em Messina.

[e] Castelli interpreta também a mulher branca como a "mensageira da morte".

O que me surpreendeu foi que esta figura da anima aparecesse de uma forma tão branca e nobre, quando sabemos que Sócrates era casado com Xantipa e nunca conseguiu fazer aproximar-se de um contacto de Eros com qualquer mulher. Pelo contrário, continuou, até ao fim da vida, a ser o amante de jovens atenienses, de modo que esperaríamos que a anima nele tivesse permanecido muito pouco desenvolvida. A figura branca, porém, recorda Diotima, a sábia mulher de Élis, que, como Sócrates diz no Banquete, lhe revelou o mistério do Eros platónico, iniciando-o assim no mundo das ideias.

Para lançar luz sobre este problema, devemos primeiro procurar material moderno paralelo. No Seminário sobre Sonhos de Crianças de Jung, 1939–40,[10] discutiu-se um caso em que a anima de um jovem parecia, desde o início, ser de tal natureza que recusava estar ligada ao lado instintivo, de modo que a tendência para uma cisão trágica entre o superior e o inferior pareceria ter existido desde o princípio. Em criança de cinco anos, sonhou que via uma menina na casa de banho, onde lavava as mãos. Gostava muito da menina, mas sentia-se muito tímido. Um sentimento doloroso de separação apoderou-se dele e acordou. Quanto ao sonho, foi isto.

Mais tarde, apaixonou-se por uma rapariga que tinha a qualidade típica, feérica, da anima e, em consequência de não conseguir relacionar-se com ela, afundou-se num grave estado de dissociação neurótica. Não conseguia decidir-se a casar com a rapariga, nem conseguia abandoná-la. A casa de banho — segundo a interpretação de Jung do sonho — é o lugar onde um rapaz desenvolve as suas primeiras fantasias sexuais, o lugar onde se exercem as funções naturais e onde entram em jogo as imagens do inconsciente coletivo, sempre ligadas a processos instintivos; por isso, a anima encontra-se aí. Ela toma o lugar da imagem materna, à qual não se podem aplicar as fantasias sexuais.

Mas a menina do sonho está a lavar as mãos; não quer ter nada a ver com as fantasias sexuais "impuras" do sonhador. Isto dá início a uma cisão nele. Se ele quiser evitar tornar-se vítima da sua sublime anima, que o afasta da vida, tem de se libertar da sua imagem elevada, pura e ideal, para chegar ao seu lado sombrio e poder desenvolver os seus instintos animais.

Esta predisposição fatal para uma cisão encontra-se frequentemente em homens — como Jung sublinhou na altura — e exprime-se muitas vezes mais tarde na negligência de Eros, que constitui a essência da anima. A sexualidade per se raramente é cindida, pois a sua presença é demasiado evidente, mas a função de relação é rejeitada e um homem assim procurará, em geral, substituí-la pelo raciocínio. Ao fazê-lo, porém, desilude uma mulher, pois a primeira coisa que ela procura no homem é Eros, a possibilidade de relação.

O facto de a figura da *anima* no sonho de Sócrates ter um carácter tão extramundano e puro — a par do facto de a sua mulher ter ficado profundamente desiludida com ele e de, provavelmente, ter tentado despertar nele a consciência do sentir através das suas famosas cenas — parece-me apontar para o problema acima referido. Sócrates substituiu de facto a função de relação pela razão e orgulhava-se de parecer desprendido, livre, e não preso nem pela emoção nem pelo sentimento. A completa falta de relação no seu famoso adeus à esposa no *Fédon* é simplesmente horripilante: ela tinha ido à prisão, levando o filho pequeno, e quando avistou os amigos dele a entrar, rompeu em lágrimas e gritou: "Sócrates, os teus amigos conversarão agora contigo pela última vez e tu com eles." Mas Sócrates, voltando-se para Críton, disse: "Críton, que alguém a leve para casa." Então alguns dos acompanhantes de Críton conduziram-na para fora, aos gritos e a bater no peito.[11] Isto segundo Platão.

Outra anedota é ainda mais crua. Alcibíades queixa-se a Sócrates das constantes cenas de Xantipa. Sócrates responde: "Estou tão habituado a isso como ao ruído de um moinho. Tu também suportas o constante cacarejar dos teus gansos na tua propriedade."[12] Alcibíades replica: "Mas os gansos dão-me ovos e crias." Sócrates: "Também Xantipa me deu filhos."

Se isto é historicamente verdadeiro ou não, Xantipa tornou-se o protótipo do contraponto excitável e violentamente emocional de um filósofo. Desiludida e levada ao desespero pela indiferença de Sócrates — que os seus seguidores admiravam como superioridade filosófica e *apatheia* —, Xantipa reagiu em conformidade. Diz-se que Lâmprocles, o filho mais velho de Sócrates, sofreu consideravelmente com o comportamento da mãe,[13] e a sua alegada morte antes da do pai pode muito bem ter estado ligada a este conflito. Ao contrário

da *Apologia* de Platão, uma velha história[14] afirma que Sócrates tinha três filhos e que dois deles morreram antes do pai. Quando, durante um dos seus discursos filosóficos, alguém veio informar Sócrates de que o seu filho Sofrónico tinha morrido, diz-se que ele continuou tranquilamente e, mais tarde, comentou: "Vamos agora cumprir o nosso dever para com Sofrónico, conforme a lei prescreve." Estas histórias mostram claramente que Sócrates, de facto, não tinha qualquer ligação firme ao mundo através da sua função de sentimento; pelo contrário, evitava conscientemente todo o tipo de laço. Daí o branco "extramundano" da figura da *anima*, que evidentemente não se tornou pura e branca no fim da vida, mas nunca tinha realmente entrado na teia multicolor da vida.

O intervalo de três dias, ainda concedido a Sócrates no sonho, deve ser entendido em primeiro lugar como uma afirmação objetiva, isto é, relacionada com a realidade exterior. Esta foi também a conclusão a que o próprio Sócrates chegou a partir do sonho. O aspeto simbólico, porém, não pode ser totalmente ignorado; Sócrates poderia ter tido o sonho na noite anterior ou na noite seguinte — por que razão, então, precisamente três dias? Para além dos incontáveis outros aspetos ligados ao significado do número três, ele está particularmente associado às divindades ligadas ao destino, como, por exemplo, as três Nornas, as antigas deusas germânicas do destino; as três Moiras dos gregos; e as Parcas dos romanos (a que chamamos as três Fatas) e assim por diante; e também ao simbolismo do tempo, com as suas três fases de passado, presente e futuro.

Nos contos de fadas, o herói e a heroína atravessam normalmente três etapas semelhantes, encontrando três casas de bruxas, três eremitas, três ajudantes como o Sol, a Lua e o Vento, antes de alcançarem o objetivo cobiçado. Além disso, o "três" está quase sempre ligado a um processo dinâmico ou a uma sequência de acontecimentos que se desenrola no tempo.[15] Por isso, por causa deste elemento dinâmico, que o liga ao domínio instintivo, o "três" é frequentemente associado às divindades ctónicas — Hécate, Cérbero, e assim por diante — que representam as forças do instinto. O motivo das três etapas nos contos de fadas deve também ser entendido no sentido de: 1—2—3 e depois vem a *lysis*: 4!

Na realidade, há assim quatro, mas a quarta não pertence ao curso dinâmico dos acontecimentos; é o próprio objetivo, a estabilização fora do tempo. No sonho aqui em consideração, temos a mesma situação: três dias e depois vem a chegada a Ftía, à terra dos mortos, onde o tempo já não existe. Os três dias dizem-nos que agora se cumpre um destino inevitável, que se inicia um curso psicológico que a consciência é incapaz de alterar de qualquer modo.

Se Sócrates ainda considerasse a possibilidade de fuga, o sonho mostra, por este motivo do "três", que por razões interiores ele já não pode fazê-lo.

Depois de interpretar o sonho do rapaz acima citado como revelando uma forma do problema da *anima*, Jung prossegue dizendo que, num caso assim, um jovem deveria tentar escapar da *anima* e abrir caminho para baixo, rumo ao mundo, a fim de se desenvolver através do seu lado instintivo. Tem de descer à realidade através do vale sombrio dos seus instintos, pois o caminho para a descoberta da mulher conduz de baixo para cima, e não de cima para baixo. Este é o "horrível caminho lodoso, côncavo, que conduz ao agradável bosque de Afrodite", pensamento que fez até um Parménides estremecer.[16] Seguir este caminho significa uma separação dolorosa do fascínio da luminosa figura da *anima*.

Se faltar a coragem para se libertar, há o perigo de se ficar possuído pela imagem da alma. Um homem torna-se então idêntico à sua *anima* e frequentemente sucumbe à homossexualidade.[17] Até que ponto a *anima* no caso de Sócrates era "Ela a Quem se Deve Obedecer", o diálogo *Críton*[18] mostra-o de forma muito impressionante: visto de um ponto de vista racional, de fora, era fácil para Sócrates escapar da prisão, mas ele permaneceu fiel ao seu sonho. Ele descreve esta fidelidade como obediência às leis de Atenas, mas ela está personificada numa forma feminina quando faz a *polis* (cidade) suplicar-lhe: "Nós trouxemo-te ao mundo (…) nutrimos-te e educámo-te (…)" Como poderia então, pergunta Sócrates, fazer violência à sua *patris* (f., cidade natal) ou à *polis* (f., Estado)? A "*polis*" deve ser claramente entendida aqui como uma figura materna, como *metropolis*.

E isto conduz-nos finalmente ao ponto principal: esta forma da *anima* é simplesmente uma faceta da imagem materna; é um ideal demasiado elevado do princípio feminino, vivido por um filho que se agarra à mãe com um sentimento exagerado de reverência. Não conseguir libertar-se desta figura e alcançar o mundo é uma característica do complexo materno.[19]

A lei individual do desenvolvimento, que exigiria uma infidelidade temporária e uma separação da mãe, é assim contornada.[20] Não escapar desta *anima*, mas apaixonar-se por ela, significa, como Jung diz, ser seduzido para longe da vida. Esta possessão pela *anima* parece muitas vezes ser apoiada por um complexo paterno simultâneo, quando as circunstâncias tornam difícil ao filho crescer sob um pai que o ensombra. A este respeito, há um relato singular acerca de Sócrates, conservado por Plutarco. Diz-se que o seu pai, o pedreiro e escultor Sophroniscus, foi orientado pelos deuses a permitir que a criança fizesse simplesmente o que lhe viesse à cabeça e a limitar-se a rezar por ela a Zeus Agoraios e às Musas; pois a Sócrates tinha sido dado um guia para a vida,

melhor do que mil professores e educadores — o que se referia ao *daimonion*.[21] Mas certamente Sophroniscus nunca teria recebido tal conselho dos deuses se não tivesse mostrado uma tendência para refrear a criança e educá-la de forma demasiado severa.

Sabemos praticamente nada sobre a mãe de Sócrates; é notável que ele nunca aluda a ela nos diálogos platónicos, exceto uma vez — mas então do modo mais significativo — no final do *Teeteto*, quando descreve a sua arte de educar os jovens como *maieutica* — como a habilidade da parteira. Nesta passagem diz que procura jovens com mentes ricamente dotadas e "grávidas" e que, por meio de perguntas e provas, remove os obstáculos que impedem o nascimento desses germes de pensamento.[22]

Termina o diálogo assim: "Tanto eu como a minha mãe recebemos de Deus esta função de parteira — ela no que diz respeito às mulheres, eu, por meu lado, relativamente aos jovens que são capazes e bons (…)" Assim, Sócrates identifica-se com a mãe: é a profissão dela que ele exerce no domínio psicológico e intelectual. Ele está tão completamente envolvido pela figura materno-*anima* que é apenas através dela que consegue influenciar o mundo e os seus semelhantes. A mulher branca do seu sonho e Diotima são certamente também imagens da mãe.

Neste caso, porém, a mãe significa o mundo de além, o paraíso, a memória das imagens arquetípicas, de onde aquele que nasce para o mundo se deveria libertar.[23] É perigoso, diz Jung, para um homem permanecer preso a esse mundo perdido, porque então evita tocar a terra e, por isso, nunca nascerá. Pessoas assim dão a impressão de um desenvolvimento estranhamente interrompido. Não conseguem tocar o mundo e tomá-lo, por assim dizer, entre os dedos, porque ele está sujo. Um homem que se encontra sob o feitiço da *anima* a tal ponto torna-se incompetente, porque o seu desenvolvimento foi interrompido. A este propósito, deveríamos lembrar-nos de que Sócrates foi acusado de *argia*, de ociosidade, e de desviar a juventude para a ociosidade.

Aqui tenho de regressar a um ponto do primeiro sonho mencionado. A ordem no sonho, em grego, é a seguinte: "*O Sokrates, mousiken poiei kai ergazon*", que geralmente se interpreta como "Faz música e trabalha nela." Mas penso que poderá significar antes: "Faz música e trabalha" — isto é, o sonho ordena-lhe duas coisas: fazer música, por outras palavras desenvolver a sua função de sentimento, e trabalhar, para que pudesse alcançar e efetivamente entrar na realidade da terra, no sentido acima referido, em vez de passar todo o tempo a filosofar na ágora, o mercado. É certo que, em Atenas, só os artesãos, da classe de que Sócrates provinha, trabalhavam, e não os ricos; mas os ricos

tinham deveres políticos. Sócrates, porém, foi mantido fora da política pelo seu *daimonion* e, por isso, não trabalhava de todo; os seus opositores consideravam isto um escândalo.[24]

A identidade com a mãe e a ideia de que Sócrates praticava a profissão dela coincidem de modo significativo com o facto de que, segundo a tradição, Sócrates nasceu nas chamadas Thargelia.[3] O mês chamado Thargelion, o décimo primeiro do ano ateniense, durava aproximadamente de 24 de abril a 24 de maio.[25] Nos dias 6 e 7 de Thargelion celebrava-se o festival das Thargelia, uma festa das colheitas em que se ofereciam aos deuses os primeiros frutos do campo. O sexto dia do mês, aniversário de Sócrates, era tido como o aniversário de Ártemis Eileithyia, a ajudante no parto, portanto a deusa-parteira! As suas sacerdotisas vestiam roupas brancas. Esta Ártemis não é a esguia caçadora que conhecemos da arte helenística, mas uma imponente deusa-mãe, frequentemente representada com muitos seios.[26] O sétimo dia de Thargelion era o aniversário de Apolo e alegava-se que era também o de Platão.

Em tempos mais antigos, no sexto dia de Thargelion, ocorria um costume peculiar: escolhiam-se duas criaturas particularmente feias e fisicamente deformadas, um homem e uma mulher; enfeitavam-no a ele com figos de cor escura e a ela com figos brancos, e conduziam-nos para fora da cidade, onde eram solenemente amaldiçoados, desejando-se-lhes todo o tipo de doença e mal. Em épocas ainda mais antigas, eram queimados no local. Tratava-se, portanto, de um ritual de purificação, correspondente ao do bode expiatório judaico. Estas vítimas eram chamadas *pharmakoi*, de *pharmakon* ("remédio"), porque curavam a cidade (purificavam-na do pecado). No fim do século V, o costume do sacrifício humano tinha cessado de existir na Grécia e os *pharmakoi* eram apenas amaldiçoados, mas não mortos.

É realmente singular recordar que Sócrates era famoso pela sua fealdade e que os historiadores, embora completamente alheios ao paralelo tradicional, sublinharam frequentemente que o processo contra Sócrates foi instigado com o objetivo de encontrar um bode expiatório, a fim de proporcionar ao povo de Atenas — num estado de excitação e descontentamento após o desfecho infeliz da Guerra do Peloponeso — uma sensação como distração, uma espécie de para-raios. O calendário ateniense de dias festivos, tal como o simbolismo astrológico, é, por assim dizer, uma projeção de imagens arquetípicas no fluxo do tempo e, visto neste espaço temporal simbolicamente qualificado, Sócrates nasceu, sem dúvida, um *pharmakos*. Segundo a lenda, o protótipo dessas pessoas sacrificadas era um homem chamado Pharmakos, inimigo de Aquiles,[4] que foi apedrejado por este último por profanar um templo.

ª Plural de Thargelion.

Isto leva-nos à segunda parte da frase do sonho acerca da "Ftía terrosa". O epíteto *eríbolos* aplicado a Ftía significa "muito terrosa" e, nessas regiões do sul, onde o solo é sobretudo leve e arenoso em vez de argiloso, tem o mesmo significado de "fértil". O aspeto terreno — até argiloso — do Além e da Terra dos Mortos é enfatizado de forma deliberada, presumivelmente como compensação pela vida de Sócrates, tão afastada da terra.

ª Para o significado de Aquiles em relação a Sócrates, ver abaixo.

A este propósito devemos perguntar qual era, na verdade, a atitude de Sócrates perante o mundo dos impulsos e instintos. A sua atitude parece ter sido notavelmente superior e desprendida. O seu afastamento da natureza é evidente no diálogo introdutório do *Fedro*, onde admite ao companheiro, que o levou a sentar-se agradavelmente sob um plátano, que praticamente nunca saiu da cidade, pois "as árvores e os campos nada me podem ensinar, mas os homens na cidade podem".[27]

E qual era a sua relação com os animais? Provavelmente conhece a anedota segundo a qual o *daimonion* o avisou, quando caminhava por Atenas em profunda conversa com um amigo, para tomar uma rua lateral; e mal o fez, uma grande vara de porcos irrompeu pela rua, atropelando e enlameando todos os transeuntes, incluindo os seus amigos, que não se desviaram subitamente como ele.[28] Um relato antigo e notável explicou também que a acusação feita a Sócrates de procurar introduzir novas divindades[29] significava que ele recomendava o culto de cães e aves.[30] O seu juramento favorito, "*pròs kýna*" ("pelo cão"), foi interpretado neste sentido. Além disso, não há dúvida de que a sua natureza animal, em geral, foi projetada em Xantipa, a quem nas anedotas ele compara sempre a um cavalo difícil de montar,[31] a um ganso, e assim por diante.

Os relatos que tratam de toda esta questão parecem-me demasiado obscuros para permitir conclusões definitivas, mas pelo menos parece provável que, no caso de Sócrates, a natureza animal desempenha um papel ambivalente: rejeitada e, ao mesmo tempo, "numinosa". Isto está seguramente ligado ao seu afastamento da natureza e da realidade, que é compensado no sonho pelo motivo de "Ftía terrosa". Este motivo sublinha, por assim dizer: "porque tu és pó, e ao pó tornarás." Sócrates não viveu a Queda, nem, em consequência dela, "no suor do seu rosto comeu pão", até regressar "à terra". É por isso que este regresso à terra apenas na morte é enfatizado. O caminho terrível, argiloso e côncavo, mencionado acima, que conduz a Afrodite (como diz Parménides), é também o caminho da morte que conduz a Perséfone.

Ftía é, na verdade, um distrito da Tessália e esta, situada no centro da Grécia, foi célebre e notória ao longo de toda a Antiguidade como a terra das grandes bruxas, o centro da feitiçaria — basta pensar, por exemplo, no romance de Apuleio *O Asno de Ouro*. Este é o inconsciente, a terra da perigosa e fascinante imagem materna, a mãe-bruxa, para a qual a mulher branca o conduzirá de volta. O nome poderá, possivelmente, apontar para outra ligação relevante para a interpretação: *phthínō* significa "esvair-se" — a raiz aorística é *phthi* — e isto, conjugado com a própria descrição que Sócrates faz do lugar como terra dos mortos, talvez devesse ser tido em consideração.

Tudo isto pode inferir-se da frase do próprio sonho, mas ela significa muito mais: trata-se de uma frase autêntica da *Ilíada* e, quando inserimos o contexto homérico, surge um fundo muito mais vasto. A frase vem do nono canto, no qual delegados dos gregos vão implorar a Aquiles, furioso na sua tenda, que volte à batalha. Aquiles, como sabe, está em fúria porque Agamémnon lhe tomou ilicitamente a sua bela escrava troiana, Briseida, para substituir a sua própria escrava, Criseida, que ele teve de devolver ao pai por ordem de Apolo.

A missão falha e Aquiles chega mesmo a ameaçar fazer-se ao mar rumo à sua pátria, Ftía:[32]

Então vereis as nossas naus, ao partir, erguerem-se em coroas,
e ouvireis o Helesponto ressoar com os remos.
Ao terceiro dia, Ftía* saudará as nossas velas,
se o poderoso Neptuno enviar ventos propícios:
Ftía devolverá a Aquiles
a riqueza que deixou por esta costa deserta.
Para lá passarão os despojos desta longa guerra,
o ouro avermelhado, o ferro, o bronze brilhante.
Para lá levarei as minhas belas cativas
e tudo o que resta da minha presa ainda intacta.

E mais adiante:

Se o céu me restituir vivo aos meus domínios,
o venerável Peleu escolherá a minha esposa;
há ali ninfas tessálias de forma divina,
e reis que suplicam misturar o seu sangue com o meu.
Abençoado no amor legítimo, os meus anos correrão,
contente com o justo poder herdado;

[3] A tradução alemã de Voss, citada pela autora, tem "Ftía terrosa", e algumas traduções inglesas têm "Ftía fértil". (— trad.)

Como se lembrará, porém, isto não acontece. Pátroclo combate pelos gregos com a armadura de Aquiles e cai. Aquiles é de novo arrastado para a batalha para o vingar e é morto por uma flecha do arco de Páris, que Apolo guia.

O verso citado no sonho de Sócrates alude, portanto, a toda esta passagem do texto: Sócrates, tal como Aquiles, está cansado de lutar; sente-se desiludido e ferido e gostaria de regressar à terra natal, onde poderia encontrar a sua noiva. Aquiles é uma figura no próprio Sócrates:[b] é aquela parte dele que, enquanto *minythádios*, isto é, destinada a morrer jovem, não conseguiu crescer e foi privada da sua união com o princípio feminino que tanto desejava.

É também o homem de ação, a quem Sócrates, o pensador e falador, nunca permitiu desenvolver-se em si mesmo — o herói nele que queria viver a vida a todo o custo e não pôde. Sócrates projetou, sem dúvida, este "Aquiles interior" em todos aqueles jovens amigos que se empenhava em tornar *agathoí* (capazes) e *esthloí* (nobres), e nos quais, através da projeção, procurou desenvolver "fora" aquilo que em si mesmo permanecera jovem e desiludido com a vida.[c] Agamémnon também pode ser interpretado como uma figura no próprio Sócrates: ele é o rei e, portanto, o espírito governante demasiado racional em Sócrates, que rouba a Aquiles a sua amada. (Recorde-se que o *pharmakos* era um inimigo de Aquiles.)[1] O *puer aeternus* em Sócrates nunca conseguiu desenvolver-se mais, através da união com o princípio feminino, num "par divino".

[a] Pai de Aquiles.

[b] Cf. também Castelli, *Posdomani a Ftia* (Verona, 1951), p. 17 ss. Ele chega, de forma bastante independente, à conclusão de que Aquiles é uma figura interior em Sócrates.

[c] Poder-se-ia objetar aqui que Sócrates foi muito heroico no episódio da guerra de Delos, de modo que viveu, sim, o "homem de ação"; mas, na minha opinião, esse "Aquiles interior" só irrompia de vez em quando e não foi integrado na vida de Sócrates.

O próprio Aquiles, que, como Sócrates teria sabido, era venerado ritualmente como herói e até como deus em muitas partes da Grécia, particularmente na Tessália, é um filho semidivino e de vida breve de uma mãe. A sua irmã é Filomela. Acreditava-se também que era *apò dryós ē pétras*, isto é, nascido "de um carvalho ou de uma pedra", como Mitra. A sua mãe, Tétis, é uma deusa marinha, uma nereida, venerada em muitos lugares como serpente; segundo outra versão, é filha do centauro Quíron. Tendo dado ao seu marido mortal, Peleu, um filho, Aquiles, quis torná-lo imortal e endurecia-o todas as noites no fogo ou em água quente, mas o calcanhar por onde o segurava permaneceu vulnerável e foi ali que ele foi mortalmente ferido. Segundo outra versão, ela tentava matá-lo com os seus truques mágicos, mas quando Peleu a

surpreendeu em flagrante, ela desistiu. Assim, embora o aspeto positivo do arquétipo materno surja sem dúvida como a mulher branca no sonho de Sócrates, o aspeto sombrio e mortífero também é insinuado — tal como a mulher branca conduz Sócrates para a terra das bruxas.

Jung disse uma vez que o homem que está ligado à mãe vive em constante perigo de voltar a correr para ela sempre que encontra as desilusões que a vida lhe traz, a fim de receber dela aquilo que foi incapaz de conquistar pelo seu próprio esforço. Isto fará lembrar o episódio do primeiro canto da *Ilíada*, em que Aquiles se queixa a Tétis da perda de Briseida, de quem foi despojado:[33]

Ela [Briseida], em tristezas suaves e em pensamento sombrio,
passou silenciosa, enquanto os arautos lhe seguravam a mão,
e muitas vezes olhou para trás, caminhando devagar pela praia.
Não assim suportou a perda o feroz Aquiles;
mas triste, retirando-se para a orla sonora,
sobre a margem selvagem do abismo se inclinou,
esse abismo de onde a sua mãe provinha.

Banho em lágrimas de ira e de desprezo,
assim lamentou alto para o mar tempestuoso:
"Ó deusa-mãe! já que, em flor tão cedo,
o teu filho deve cair por um destino demasiado severo;
a tão curta corrida de glória destinado,
injustiça grande é a paga de Zeus,
se esse soberbo monarca assim me desafia,
obscurece as minhas glórias e retoma a minha presa."
Longe dos recantos profundos do mar,
onde o velho Oceano reina nas águas,
a deusa-mãe ouviu. As ondas dividem-se;
e como uma névoa ela ergueu-se sobre a maré;
viu-o a chorar nas praias nuas
e assim sondou as dores da sua alma:
"Por que choras, meu filho?[3] Deixa-me partilhar a tua angústia;
revela a causa e confia no cuidado de uma mãe!"
Ele, suspirando fundo, disse: "Contar o meu infortúnio
é apenas dizer o que tu bem conheces."

E depois, queixando-se amargamente, conta as suas dores à sua mãe de "pés de prata" e implora-lhe que interceda junto de Zeus, para que faça avançar os troianos:

"Mas, deusa! atende o teu filho suplicante.
Sobe ao alto Olimpo, à corte brilhante,
recorda os laços dos serviços de outrora
e pede vingança ao deus do trovão."[34]

"Filho infeliz (assim responde a bela Tétis,
enquanto lágrimas celestes lhe escorrem dos olhos),
por que te trouxe eu ao mundo com dores de mãe,
para Fados adversos, e te alimentei para desgraças futuras?
Tão curto espaço para ver a luz do céu!
Tão curto espaço — e cheio de tristeza também!
Ah, se o cuidadoso desejo de uma mãe pudesse prevalecer,
longe, longe de Ílion deveriam as tuas naus velejar,
e tu, distante dos acampamentos, evitar o perigo
que agora, ai de mim, ameaça tão de perto o meu filho.
Ainda assim (no que posso) irei mover a tua súplica
ao grande Olimpo coroado de neve felpuda.
Entretanto, seguro dentro das tuas naus, de longe
contempla o campo e não te mistures na guerra."[35]

[a] A palavra grega é *pepon* (bebé)!

Deve notar-se aqui que Tétis já não vive com o seu marido mortal, Peleu, mas no mar com o deus-mar, o seu pai grisalho.[3]

A nossa justificação, contudo, para tomar Aquiles como uma figura interior em Sócrates não assenta apenas no verso do sonho. Na *Apologia*,[36] Platão faz Sócrates raciocinar do seguinte modo:

Alguns dirão: E não te envergonhas, Sócrates, de um modo de vida que provavelmente te conduzirá a uma morte prematura? A esse posso responder com justiça: enganas-te; um homem que vale alguma coisa não deve calcular as probabilidades de viver ou morrer; deve apenas considerar se, ao fazer algo, está a agir bem ou mal — a desempenhar o papel de um homem bom ou de um homem mau. Ao passo que, segundo o teu ponto de vista, os heróis que caíram em Troia não valiam grande coisa, e, acima de todos, o filho de Tétis, que desprezou completamente o perigo em comparação com a desonra e, quando estava tão ansioso por matar Heitor, a sua mãe deusa disse-lhe (…) que, se vingasse o seu companheiro Pátroclo e matasse Heitor, ele próprio morreria. "O Destino", disse ela, "espera-te a seguir a Heitor." Ele, ao receber este aviso, desprezou totalmente o perigo e a morte e, em vez de os temer, temeu antes viver na desonra[13] e não vingar o amigo. "Que eu morra já", responde, "e seja vingado do meu inimigo, em vez de ficar aqui junto às naus de proa recurvada, alvo de riso e fardo da terra."[b]

[a] Provavelmente é isto que está por detrás do "anseio romântico pela morte" dos jovens alemães.

[b] Literalmente, como um *kakos* (um homem inferior, um serviçal ou servo).

Assim, quando Sócrates traz deliberadamente a morte sobre si, identifica-se com Aquiles que, em vez de regressar a Ftía, morre vingando Pátroclo. Ao recusar, nas últimas horas de vida, obedecer ao complexo materno, permite que o "homem de ação" irrompa, tal como Aquiles se lançou na batalha; rompe a concha da imagem "materna" que o envolvia e, por assim dizer, ao morrer, alcança a realidade. É, sem dúvida, por isso que — como tão belamente sugerem as suas últimas palavras no *Fédon* — ele experienciou a morte como "recuperação da longa doença da vida". Depois da morte, porém, como o sonho prevê, a mãe irá buscá-lo a casa, aos campos pré-natais, onde o jovem eterno nele poderá casar; por outras palavras, atingir a plena realização. A lenda[37] diz que Aquiles, após a morte, foi unido à bela Helena na ilha de Leuce.[3] A ilha-lua de Leuce é a morada de aves brancas.[38]

Parece como se o *Si-mesmo* tivesse perdido a paciência com Sócrates e toda a esperança de que ele pudesse alcançar o seu objetivo nesta vida — o *daimonion* recusou, com efeito, permitir-lhe preparar uma defesa na ágora.[39] Visto à luz de todas estas ligações, já não é absurdo, antes é notavelmente e profundamente significativo, que a Idade Média tenha considerado Sócrates um precursor ou uma prefiguração de Cristo, pois também Santo Agostinho interpretou a morte na cruz como casamento com a mãe.[a]

Isto leva-nos à discussão de um problema adicional: o que era, afinal, esse misterioso *daimonion* de Sócrates? Em primeiro lugar, ouvimos em Xenofonte que era um *sēmaínein*, uma "indicação";[40] outros — incluindo Platão — descreveram-no como uma *phōnē* (voz); foi também chamado um sinal divino (*sēmeîon*) e, ocasionalmente, um som (eco).[41] Plutarco cita a teoria de um certo Therpsion, segundo a qual era um "espirro", ou o próprio ou o de outra pessoa, do qual Sócrates seria capaz de ler um sinal mantico. Como existia então uma técnica mantica do espirro,[42] isto pode muito bem ser um mal-entendido.

Na verdade, o *daimonion* desempenha um papel importante nas relações de Sócrates com os seus amigos.

No tratado pseudo-platónico chamado o *Grande Alcibíades*, lemos que o *daimonion* permitiu a ligação com Alcibíades apenas depois de este ter sacrificado os seus objetivos e amigos anteriores e estar pronto para objetivos e relações mais elevados. Quando um discípulo de Sócrates, que se tinha afastado dele por algum tempo, quis retomar a ligação, o *daimonion* proibiu-o. Outro discípulo, Aristeides, fez grandes progressos em filosofia enquanto esteve em

contacto com Sócrates e depois deixou o círculo para participar numa campanha. Quando voltou, tinha perdido toda a capacidade de sustentar um argumento. Sócrates perguntou-lhe a razão dessa regressão, ao que ele respondeu que nunca tinha realmente aprendido nada com Sócrates, mas que era antes devido à presença deste na mesma casa, ou sala, que ele se tornava sábio. Tinha feito os maiores progressos sempre que se sentava perto de Sócrates e lhe tocava.[43]

Frequentemente, o *daimonion* dá um aviso através de Sócrates quando um amigo do círculo está a planear alguma coisa e, em geral, o seu efeito é o de refrear e avisar, também no que toca ao próprio Sócrates; mas nunca é ativo nem dá ordens. Na *Politeia*, Sócrates diz a Teages que, por natureza, ele (Teages) foi feito para a política, mas que é demasiado doente. Ele próprio (Sócrates) está numa situação semelhante no que respeita ao *daimonion*, mas não se pode falar disso, porque é uma coisa estranha.[44]

À luz do nosso conhecimento psicológico atual, estaríamos obviamente inclinados a identificar o *daimonion* de Sócrates com uma parte da sua personalidade inconsciente, ou mesmo com o *Si-mesmo* — e sou da opinião de que, em princípio, esta é a interpretação correta. No entanto, dadas as circunstâncias completamente diferentes daquela época, somos obrigados a fazer certas distinções.

Em primeiro lugar, não se pode deixar de notar que o *daimonion* reinava soberanamente sobre todas as relações humanas de Sócrates. Isto confirma a nossa descoberta anterior de que Eros está ausente da vida consciente de Sócrates; por outras palavras, a sua função de sentimento permaneceu completamente no inconsciente e ligada aos conteúdos do inconsciente. O seu único amor verdadeiro foi pela mãe, pela esfera das imagens arquetípicas. É por isso que os seus amigos muitas vezes o consideravam tão pouco capaz de relação.

No *Banquete* de Xenofonte, Antístenes censura-o do seguinte modo:[45] "És sempre o mesmo: por vezes usas o '*daimonion*' como desculpa quando não queres falar comigo e, noutras, estás ocupado com outras pessoas." Assim, em Sócrates, o *Si-mesmo* parece estar contaminado com a função de relação, a *anima*, e surge também num certo aspeto duplo paradoxal, ao mesmo tempo luminoso e sombrio. Poderia ser comparado ao Mercúrio alquímico, que era simultaneamente *trickster* e salvador. Falando deste, Jung diz:

Ele é físico e espiritual (…) é o diabo (…) um *trickster* elusivo e a Divindade, tal como esta é retratada na natureza materna. É a imagem refletida de uma

experiência mística do *artifex*, que coincide com o *opus alchymicum*. Enquanto essa experiência, ele representa, por um lado, o *Si-mesmo* e, por outro, o processo de individuação; e, devido ao carácter ilimitado da sua vocação, também o inconsciente coletivo.[46]

Como Sócrates nunca se entregou ao *pyr aeizōon* (fogo eterno e vivo) dos instintos apaixonados e nunca procurou chegar a um entendimento com o *daimonion*, permaneceu não transformado, e o *Si-mesmo* ficou contaminado com a sombra e a *anima*; mas, em consequência, exerceu uma poderosa influência coletiva. Isto provavelmente explica também o facto de o *daimonion* apenas o refrear e avisar, mas nunca lhe dar conselhos positivos: tenta sempre forçá-lo a introverter, a voltar a atenção para dentro e, assim, de uma vez por todas, atuar como parteiro dos conteúdos ainda não nascidos em si. Segundo a lei da compensação, deveríamos supor que a tendência de Sócrates era preocupar-se em excesso com as coisas exteriores e que isso explica por que razão o *daimonion* apareceu como fator restritivo.

Do ponto de vista psicológico, porém, também estamos justificados em ligar o *daimonion* aos dois sonhos — algo que os filólogos até agora nunca ousaram fazer —, pois, aos nossos olhos, ambas as manifestações fazem parte da mesma personalidade inconsciente. Então, contudo, deixa de ser verdade dizer que o *daimonion* aparecia apenas como fator limitativo, pois o sonho que exorta Sócrates a "fazer música e trabalhar" dava-lhe, por assim dizer, uma indicação positiva. A afirmação de que a figura do sonho recorria de novo e de novo sob formas diferentes — presumivelmente, por vezes, como um deus, por vezes sob a forma de um animal, de um homem ou de uma mulher — é muito significativa. Uma vez que não houve qualquer tentativa de chegar a um entendimento com os conteúdos do inconsciente, era inevitável que eles permanecessem contaminados.

Quanto à preponderância do aspeto inibitório, deve recordar-se que Sócrates se identificava com a mãe, isto é, a sua atitude perante os seus jovens amigos era feminina, recetiva. O seu comportamento maternal para com os jovens amigos aparece claramente num sonho seu relatado no tratado de Apuleio *De Platone*:[47] Sócrates sonhou que um jovem cisne voava do altar de Eros na Academia, pousava-lhe no colo e depois, cantando belissimamente, subia aos céus. Quando, poucos dias depois, Sócrates conheceu pela primeira vez o jovem Platão, teria dito: "Então era esse o cisne de Eros na Academia!" Estas associações mitológicas com a ave de Apolo já foram ampliadas no livro de K. Kerényi *Apollon*.[48] Platão teria nascido no aniversário de Apolo, no dia 7 de Thargelion, e no *Fédon* Sócrates compara a alegria da alma antes da morte ao canto do cisne. Prefiro não aprofundar este sonho, pois não me sinto tão segura

quanto no caso do sonho de Ftía de que não seja uma invenção posterior. Seja como for, nele ele desempenha de modo significativo o papel de mãe: toma o jovem cisne no colo. O sonho pode, afinal, ser genuíno, se recordarmos o sonho de Eckermann em criança, de que apanhou um belo pássaro, o que sem dúvida aponta para a sua amizade posterior com Goethe.

O papel de mãe espiritual que Sócrates desempenha aparece também nos diálogos de Platão: é sempre ele quem testa as afirmações dos outros, quem, pela sua prática de interrogatório cruzado, expõe a ingenuidade, a superficialidade e a falta de lógica deles, mas nunca é ele quem exibe o seu próprio saber. Esta passividade do espírito — a falta de determinação para se arriscar num ato criativo — torna impossível ao inconsciente desdobrar os seus conteúdos, porque, para isso, precisa de um ego forte e ativo que lhe sirva de vaso.

Aqui deveríamos perguntar que tipo de imagens coletivas tentavam então irromper e sob que forma. Os deuses olímpicos tinham-se tornado ineficazes; a população rural continuava, como sempre, agarrada aos seus cultos locais, enquanto as pessoas instruídas eram tomadas por uma espécie de busca insatisfeita, típica de épocas em que os conteúdos religiosos estão a sofrer uma transformação. Foi então que os novos símbolos do inconsciente irromperam sob duas formas: (1) nas especulações da ciência natural, no centro das quais se encontrava o símbolo da "coisa redonda", o *sphairos*, a ideia da circulação da energia, a imagem de um cosmos circular ou do *nous* em rotação; e (2) nos novos mitos esotéricos dos movimentos mistéricos, tingidos de filosofia e teologia, como nos mistérios órficos e dionisíacos.

O que presumivelmente impediu Sócrates de se entregar a estes últimos foi o seu medo do inferno dos impulsos instintivos e das emoções selvagens, o seu espírito apolíneo, como lhe chama Kerényi. O que o repelia nas teorias especulativas formuladas pela ciência natural era — como ele próprio diz na sua crítica a Anaxágoras — o facto de essas teorias conterem demasiado pouca explicação fundada em factos. Ambos estes domínios de formação simbólica inconsciente, dos quais Sócrates se afastou, irromperam de novo na mente criadora de Platão e puderam aí desenvolver-se. Aquilo a que Sócrates visava com esta atitude era, sem dúvida, um reforço defensivo da *ratio*, da consciência do eu humano. Enquanto alguém envolvido pela mãe, estava obrigado a adoptar esta atitude defensiva.

O facto de toda a abundância das imagens coletivas se encontrar, por assim dizer, por detrás deste *daimonion* é comprovado, pelo menos na medida em que essas imagens foram frequentemente projetadas sobre o *daimonion* por outros. Assim, Plutarco relata que um certo beócio, Timarco, decidido a

investigar o *daimonion* de Sócrates, desceu à gruta de Trofónio com esse propósito. Envolto na escuridão, recebe uma pancada na cabeça, através da qual a sua alma abandona o corpo, expande-se e, subitamente olhando para cima, já não consegue ver a Terra, mas apercebe-se de ilhas luminosas como fogo, de cores mutáveis, de forma circular, que, enquanto giram, emitem uma música doce. No meio encontra-se um mar que faz girar as ilhas em círculo. Correntes de fogo fluem para o mar através de duas aberturas e agitam-no furiosamente. No centro existe um profundo buraco circular, abrupto e aterrador, uma Mente — mente cósmica, inteligência cósmica — cheio de escuridão e transbordando de agitação. Dele saem uivos e gemidos de animais, lamentos de crianças e gritos de dor de homens e mulheres.

Uma voz proveniente do guardião do mundo subterrâneo explica-lhe que a esfera insular superior pertence a outros deuses; a inferior está dividida em quatro partes: a da vida, a do movimento, a da criação e a da destruição. A primeira e a segunda estão ligadas pelo invisível; a segunda e a terceira pelo *nous* no reino do Sol; a terceira e a quarta pela natureza da Lua. As três Moiras governam estas três esferas de ligação. Cada ilha tem um deus; apenas a Lua foge do Estige e é por ele alcançada a cada intervalo de cento e setenta e sete segundos, momento em que lhe são retiradas certas almas.

Por outro lado, a Lua salva as almas puras de novas gerações. O *nous*, que entra na alma a partir do exterior, é a parte que preserva os homens de afundarem no corpo e nas suas paixões. As pessoas pensam no *nous* como um reflexo dentro de si, significando também que estão no espelho e veem a partir dele; mas é mais correcto chamar-lhe o *daimonion*. Após novas elucidações, a voz diz finalmente: "Isto, caro jovem, virás a conhecê-lo mais claramente dentro de três meses — agora parte." Ele voltou a si com a cabeça dorida e morreu três meses depois, tendo pedido para ser sepultado junto do filho de Sócrates, Lamprocles, pedido que lhe foi concedido.

Este relato mostra-vos melhor do que qualquer outra coisa até que ponto o misterioso *daimonion* atraiu a projeção de todo o inconsciente coletivo — e como um sopro inquietante de morte e destruição pairava em torno dele. Sou também da opinião de que o seu efeito não esteve isento de perigo. Sob a sua influência, o jovem escritor Platão queimou a sua obra criadora e não voltou a escrever senão muito tempo depois da morte de Sócrates. Contudo, o impulso criador nele era incapaz de ser morto por uma intervenção tão consciente; rompeu de novo, após algum tempo, numa forma mais profunda e mais clara. Ainda assim, o poder demoníaco deste espírito em Sócrates é inegável.

Outra teoria interessante é desenvolvida por Apuleio no seu *Liber de deo Socratis*, com base neoplatónica. Refere-se à passagem original do *Banquete*, em

que Sócrates repete um discurso acerca do amor que outrora ouvira da profetisa Diotima, que lhe ensinara a ciência das coisas relativas ao amor:

Sócrates: O que é então isso [o Amor]?
Diotima: Um grande *daimon*, Sócrates; e tudo o que é demoníaco ocupa um lugar intermédio entre o que é divino e o que é mortal.
Sócrates: Qual é o seu poder e a sua natureza?
Diotima: Ele interpreta e estabelece comunicação entre as coisas divinas e humanas, levando aos deuses as preces e os sacrifícios dos homens e transmitindo dos deuses aos homens as ordens e instruções relativas ao modo de culto que mais lhes agrada. Preenche esse espaço intermédio entre essas duas classes de seres, de modo a unir, pelo seu próprio poder, todo o universo das coisas. Por seu intermédio subsistem toda a adivinhação e a ciência das coisas sagradas no que respeita a sacrifícios, expiações, desencantamentos, profecia e magia. (…) Estes *daimones* são, na verdade, muitos e diversos, e um deles é o Amor!

Também segundo Apuleio, os deuses são seres eternos que não podem ser alcançados nem tocados pelas emoções humanas, nem têm qualquer ligação directa com os homens. Mas no reino intermédio do ar existem seres aéreos, a que os Gregos chamam *daemones*, que transportam de um lado para o outro preces, oferendas ou intimações divinas. São eles que produzem os efeitos miraculosos dos mágicos e todos os acontecimentos mânticos nos sonhos, na aruspícia, nos presságios tirados do voo das aves, e assim por diante. São como *animalia* (criaturas) que vivem no ar e têm um "corpo subtil" (uma concretização muito mais subtil, a saber, semelhante às nuvens).

O ar é um *medium* natural e, correspondentemente, a função destas suas *animalia* é uma função mediadora. Partilham com os deuses superiores a vida eterna e com os mortais inferiores as paixões terrenas; podem ser favoravelmente influenciados ou provocados à ira. Assim, "segundo a sua natureza, os *daemones* são *animalia*; segundo o espírito, *rationabilia* (seres racionais); segundo o carácter, capazes de emoções; segundo o corpo, aéreos; e segundo o tempo, eternos".

Certas pessoas são dotadas de tais *daemones* como espíritos tutelares individuais; são *eudaimones*, têm um bom espírito guardião e são felizes. Esta é a ideia latina do *genius*, que une corpo e alma; no latim antigo eram chamados *lemures*. Se apaziguados com os ritos devidos, tornam-se, após a morte, o *lar familiaris*; caso contrário, aparecem como um fantasma ou espectro (ambos idênticos aos *manes* romanos). Em épocas posteriores, alguns destes *lares* foram universalmente venerados em cultos, por exemplo Mopsos em África, Osíris no Egipto, Anfiarau em Beócia. Sócrates tinha consigo um tal bom espírito guardião, como "guardião privado (…) observador doméstico, regulador

próprio, investigador do íntimo, observador constante, testemunha inseparável, reprovador do mal, aprovador do bem (…) previdente no incerto, conselheiro na dúvida, protector no perigo e auxiliar na necessidade". Ele exprime-se em sonhos, sinais ou, em caso de emergência, como uma intervenção concreta do destino.

Quanto a Apuleio, a sua interpretação parece-me particularmente interessante, na medida em que mostra que tipo de projeção o fundo "numinoso" da personalidade de Sócrates atraiu para si. Para além disso, porém, deveríamos reflectir sobre o seguinte problema: o que são estes *daemones* do mundo intermédio do ponto de vista psicológico?

Os deuses representam obviamente os arquétipos, na sua essência absoluta "psicoide", afastada da consciência; os *daemones*, por outro lado, que, enquanto seres eternos, também devem encarnar conteúdos arquetípicos, representam-nos num aspeto mais próximo da consciência e, em particular, no aspeto de um factor instintivo e dinâmico que desencadeia emoções. Possuem um "corpo subtil"; tomados à letra, estão portanto relativamente mais plenamente encarnados. Em *Der Geist der Psychologie*, Jung afirma que o arquétipo em si mesmo é presumivelmente inacessível à experiência consciente, isto é, transcendente, devendo por isso ser definido como psicoide. Em contraste com isto estão as ideias arquetípicas que o inconsciente nos transmite. O arquétipo pertence, assim, a um domínio que, neste sentido, não pode em última instância ser chamado psíquico, embora se manifeste psiquicamente.

Na minha opinião, os deuses olímpicos na teoria de Apuleio representam este aspeto do arquétipo; os *daemones*, por seu lado, representam as suas manifestações psíquicas no inconsciente. Assim, nestas interpretações da Antiguidade tardia (mais de dois mil anos se passaram desde a morte de Sócrates), encontramos tentativas de interpretar o *daimonion* que evocam a ideia cristã da encarnação. Cristo foi definido como "verdadeiro Deus" e "verdadeiro homem" (*vere deus, vere homo*), mas no docetismo ou nas lendas relacionadas em textos gnósticos, a fusão de ambos os aspetos num só ainda é claramente incerta. A teoria grega do *daimonion* é, por assim dizer, uma primeira tentativa de formulação que aponta na mesma direção.

O facto surpreendente na vida de Sócrates é que, ao contrário de Pitágoras ou Empédocles, ele não assumiu o papel de um *daimon* ou de um deus imortal. Isto conduz-nos ao aspeto positivo da sua atitude de contenção face ao impulso criador das imagens do inconsciente: esse respeito reverente, ou reserva, impediu uma identificação nociva com essas imagens e uma inflação como a que venceu tantos dos seus predecessores. Creio que este é o significado da célebre ironia socrática. Ela atua como um mecanismo defensivo constante, tanto no seu possuidor como nos outros, contra o perigo da inflação. A sua *eironeia* (ironia)

produzia frequentemente nos outros o efeito de *alazoneia* (ostentação provocatória). Vista sob esta perspetiva, Sócrates esforçava-se por um aumento da consciência, que visava conferir ao eu um limite mais forte e mais definido face aos conteúdos do inconsciente. A sua falta de interesse pelas especulações da ciência natural e da mitologia, bem como o seu interesse exclusivo pelo ser humano, provêm presumivelmente da mesma necessidade.

Assim, apesar do seu problema acima descrito, Sócrates possuía, de certo modo, mais individualidade do que um Pitágoras ou um Empédocles, e o seu destino pode, portanto, ser considerado como um exemplo de uma determinada etapa do processo de individuação. O que Platão faz Alcibíades dizer acerca de Sócrates, no *Banquete*, é, neste sentido, particularmente apropriado. Compara-o a uma daquelas insignificantes estátuas de Sileno à beira da estrada: "E tal como os Silenos esculpidos são feitos para encerrar imagens (douradas) de deuses, assim esta máscara de Sileno encerra em si coisas divinas."

Isto significa que ele atrai conteúdos arquetípicos e, desse modo, os conduz para o domínio da psique humana. Sócrates é descrito como o santuário ou o recipiente (mais uma vez no papel feminino). Para o manter neste papel, o *daimonion* impediu-o de se tornar activo na vida política; para além disso, porém, o sonho procurou levá-lo a conferir a estas imagens dos deuses uma realidade criadora no domínio psíquico, preparando assim o caminho para um avanço da consciência que, no entanto, só viria a realizar-se mais plenamente mais tarde: de forma obscura na alquimia e com clareza crescente na psicologia moderna.

Naquela época, o desafio do inconsciente ou do *Self* — Sócrates teria dito *ho theos* — era certamente ainda demasiado grande. O tempo não estava ainda maduro para uma retirada tão profunda das projeções do domínio dos deuses, e o casamento de Aquiles em Ftia, o motivo do matrimónio do Rei e da Rainha, que viria a tornar-se tão significativo na alquimia, permanece aqui uma expectativa pós-mortem. A morte encerra, por isso, uma promessa e é descrita simultaneamente como o casamento do par divino e o regresso ao solo natal e à mãe. Assim, no meu entender, é em Sócrates que, no âmbito da cultura grega, o problema da individuação emerge pela primeira vez do estádio em que as suas imagens estavam completamente projetadas no mundo mitológico ou na natureza, sendo trazido consideravelmente mais perto do homem individual — anunciado pelo sintoma desse sofrimento profundo e dessa dolorosa cisão que viriam a caracterizar a era cristã.

O sonho no *Críton*, contudo, com a sua alusão à antiga imagem heroica de Aquiles e à sua mãe, revela, por assim dizer, a constelação individual oculta do problema, que torna a personalidade de Sócrates tão significativa e, ao mesmo tempo, tão difícil de compreender. Por isso, parece-me que podemos, ainda

assim, estar justificados em atribuir até um profundo significado histórico a este "interlúdio peculiar", como lhe chama Gigon.

Notas

1. Olaf Gigon, *Sokrates: Sein Bild in Dichtung und Geschichte* (Berna: A. Francke, 1947).
2. Ibid., p. 16.
3. Ibid., p. 59 ss.
4. Existe ainda um outro sonho em Apuleio, *De Platone*, Livro I, 1.
5. G. D. Castelli, *Posdomani a Ftia* (Verona, 1951). O que Castelli sublinha é o problema da *anima*.
6. Platão, *Fédon*, trad. Henry Cary, em *Five Dialogues of Plato* (Londres: J. M. Dent, 1917), p. 137.
7. C. G. Jung, *English Seminar on the Interpretation of Visions* (Zurique: dactilografado, 1930), vol. 1, p. 13 ss.
8. Platão, *Críton* 44. Cf. *The Works of Plato*, trad. Henry Cary (Londres: Henry G. Bohn, 1848), vol. 1, p. 32.
9. Gigon, *Sokrates*, pp. 82–83.
10. C. G. Jung, *Psychologische Interpretation von Kinderträumen* (Zurique: dactilografado, 1939–40), p. 43 ss.
11. Platão, *Fédon*, trad. Henry Cary, p. 126.
12. Gigon, *Sokrates*, p. 116.
13. Ibid., p. 121.
14. Ibid., p. 126.
15. R. Allendy, *Le Symbolisme des Nombres*, 2.ª ed. (Paris, 1948), p. 41.
16. S. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3.ª ed. (Berlim, 1912), vol. 1, p. 164; Hipólito, *Refutatio* V, 8.
17. Jung, *Psychologische Interpretation von Kinderträumen*, p. 55.
18. Platão, *Críton* 50d-e. Cf. *The Works of Plato*, trad. Cary, vol. 1, p. 40.
19. Jung, *Psychologische Interpretation von Kinderträumen*, p. 56 ss.
20. Ver também C. G. Jung, *Aion* (Zurique: Rascher Verlag, 1951), p. 28 ss.; e *Spring* (1950), p. 3 ss.

21. Gigon, *Sokrates*, p. 111.

22. Platão, *Teeteto* 210c-d. Cf. *The Works of Plato*, trad. Cary, vol. 1, p. 455.

23. Jung, *Psychologische Interpretation von Kinderträumen*, p. 58 ss.

24. Gigon, pp. 138–139.

25. Ibid., p. 107.

26. Cf. Karl Hoenn, *Artemis: Gestaltwandel einer Göttin* (Zurique: Artemis-Verlag, 1946).

27. Platão, *Fedro*, trad. J. Wright, em *Five Dialogues of Plato* (Londres: J. M. Dent, 1917), p. 209 ss.

28. Plutarco, "*De Genio Socratis*", em *Moralia*; e C. G. Jung, *English Seminar on the Interpretation of Visions*, vol. 1, p. 13 ss.

29. Platão, *Apologia* 23d. Cf. *The Works of Plato*, trad. Cary, vol. 1, p. 10.

30. Escólio a Platão, *Apologia* 21e. Cf. também Gigon, *Sokrates*, p. 72.

31. Gigon, p. 117.

32. Homero, *Ilíada*, trad. Alexander Pope, canto 9, p. 170 ss.

33. Ibid., canto 1, p. 13 ss.

34. Ibid.

35. Ibid.

36. Platão, *Apologia* 28b-d. Cf. *Four Socratic Dialogues of Plato*, trad. Benjamin Jowett (Londres: Oxford University Press, 1924), p. 72.

37. Johann Jakob Bachofen, *Versuch über die Gräbersymbolik der Alten*, 1.ª ed. (Basileia, 1859), p. 73.

38. Ibid., p. 9; Filóstrato, *Heroikos*, I, 19.

39. Gigon, *Sokrates*, p. 167; também relatado na *Apologia* de Platão.

40. Gigon, p. 175.

41. Ibid., p. 176.

42. Ibid.

43. Ibid., p. 169.

44. Ibid., p. 166; cf. também Platão, *Apologia* 31d.

45. Gigon, p. 171.

46. C. G. Jung, *The Spirit Mercury*, trad. Gladys Phelan e Hildegard Nagel (Nova Iorque: The Analytical Psychology Club of New York, 1953), p. 35.

47. Apuleio, *De Platone*, Livro I, 1–2.

48. K. Kerényi, *Apollon* (Amesterdão: Pantheon, 1941).

49. Plutarco, "*De Genio Socratis*", 22 ss.; cf. também C. A. Meier, *Antike Inkubation und moderne Psychotherapie* (Zurique: Rascher, 1949), p. 94 ss.

50. Apuleio, *Liber de deo Socratis*, ed. P. Thomas (Teubner, 1908).

51. Platão, *O Banquete*, trad. Percy Bysshe Shelley, em *Five Dialogues of Plato*, p. 50 ss.

52. Apuleio, *Liber de deo Socratis*, ed. P. Thomas, cap. 9, p. 17.

53. C. G. Jung, "*Der Geist der Psychologie*", em *Eranos-Jahrbuch* (Zurique: Rhein-Verlag, 1947), p. 460.

54. Ibid., p. 462.

OS SONHOS DE TEMÍSTOCLES E ANÍBAL

Tradução de Elizabeth Welsh

Poderá parecer bastante ousado tentar uma interpretação de sonhos que remontam tão longe no passado que já não podemos interrogar o sonhador. Naturalmente, a interpretação de tais sonhos históricos só pode ser muito provisória. Por outro lado, os sonhos têm — como sabemos — uma função compensatória e, por isso, observando-os a partir deste ponto de vista, pode ser interessante reconstruir a situação consciente de épocas passadas através do estudo de sonhos contemporâneos. Poderemos talvez tirar conclusões, a partir destes, acerca da situação histórica conhecida e, desse modo, estar em condições de responder a certas questões que os historiadores, dispondo apenas do material consciente, não conseguiram resolver.

Somos incapazes de conhecer sequer a nossa própria atitude consciente *per se*, porque estamos demasiado envolvidos e presos nela. Só conseguimos ver a nossa atitude consciente de forma objetiva através, por um lado, da reação do mundo exterior e, por outro, observando como a nossa consciência se reflete no inconsciente. Do mesmo modo, só podemos ver a atitude consciente de épocas passadas tal como se refletiu no inconsciente dessas épocas. Conhecendo não apenas o material consciente em si mesmo, mas também o seu reflexo no inconsciente, poderemos talvez obter uma imagem mais completa da situação dessas épocas históricas anteriores.

Uma terceira razão para o estudo dos sonhos históricos reside no facto de a natureza humana, na sua base estrutural mais profunda, não se alterar muito ao longo de alguns séculos, de modo que podemos encarar esses sonhos históricos como material de caso ainda valioso, através do qual é possível estudar algumas reações típicas mais profundas da psique humana.

A maioria dos sonhos registados da Antiguidade contém apenas material arquetípico. Raramente dispomos de sonhos quotidianos comuns provenientes de épocas anteriores, e a maior parte dos sonhos pertence a pessoas célebres. Os únicos sonhos de um homem comum que possuímos encontram-se no diário de Ptolemaios, um *katochos* no Serapeu de Mênfis. Estes constituem a única série de sonhos na nossa posse, com exceção dos quatro grandes sonhos da mártir cristã Santa Perpétua. Temos também uma coleção de sonhos de cura provenientes dos lugares sagrados de incubação.

"Os 'primitivos'", como diz Jung, "acreditam em dois tipos de sonhos: *ota*, a grande visão, vasta, significativa e de importância coletiva, e *vudota*, o pequeno sonho comum. Normalmente negam ter sonhos comuns ou, se, após longos esforços da nossa parte, admitem tal coisa, dizem: 'Isso não é nada. Toda a gente tem isso!' Os sonhos grandes e importantes são muito raros e só um homem muito grande tem sonhos grandes — chefes, curandeiros, pessoas com *mana*… O nosso preconceito habitual contra os sonhos — o de que não significam nada — é provavelmente apenas a velha tradição primitiva de que os sonhos comuns não valem a pena ser notados…"

Talvez os últimos vestígios de sonhos com tamanha importância pública se encontrem na época romana. A filha de um senador sonhou que uma deusa lhe aparecia e a repreendia pelo facto de o templo estar a cair em ruína por negligência, pedindo que fosse reconstruído. Ela foi então ao Senado relatar o sonho, e os senadores decidiram reconstruir o templo.

Outro caso ocorreu em Atenas, quando um poeta famoso sonhou que um certo homem tinha roubado um precioso vaso de ouro do templo de Hermes e o tinha escondido num determinado local. Ele não acreditava em sonhos e, da primeira vez que isso aconteceu, rejeitou-o. Mas, quando se repetiu uma segunda e uma terceira vez, pensou que os deuses estariam a insistir e que talvez fosse verdade. Assim, foi ao Areópago, o equivalente do Senado romano, e anunciou o sonho. Procedeu-se então a buscas, o ladrão foi encontrado e o vaso recuperado.

Hoje, os "primitivos" africanos dependem dos ingleses para os orientar, e já não do sonho do curandeiro. A opinião geral é a de que o curandeiro ou o chefe deixou de ter tais sonhos desde que os ingleses estão no país. Dizem que agora o Comissário sabe tudo — as fronteiras da guerra, os limites dos campos, quem matou a ovelha, etc. Isto mostra que, outrora, o sonho tinha uma função social e

política: o líder recebia os seus pensamentos diretamente do céu, guiando o seu povo diretamente a partir do seu inconsciente.

A Antiguidade tinha a mesma atitude perante os sonhos que os "primitivos" e, por isso, apenas dava atenção a sonhos grandes ou a sonhos prognósticos que eram relatados quando se cumpriam literalmente. Isto deve-se, sem dúvida, ao interesse especial que neles se depositava, mas provavelmente também ao facto de as pessoas de então não conseguirem tomar consciência das coisas e, por isso, viverem geralmente, de modo ingénuo, o padrão do seu destino. Ainda existem exemplos modernos disso; por exemplo, a vida do aviador e escritor Antoine de Saint-Exupéry é o cumprimento ingénuo da tragédia arquetípica do *puer aeternus*; pois, onde falta reflexão, não há liberdade face ao destino interior.

Permitam-me rever brevemente a vida de Temístocles (514–449 a.C.). Era em parte de origem trácia, pois apenas o pai era ateniense; assim, era um *parvenu* na cultura ática, um homem de pouca educação. Contudo, era um génio, uma personalidade natural; mas também era muito ambicioso e tinha um claro complexo de poder. Depois da batalha de Maratona, diz-se que teria chorado de pura raiva perante a glória de Milcíades. O seu grande rival foi o aristocrata Aristides.

Como é sabido, Temístocles foi o iniciador da expansão naval (em oposição à falange de infantaria) e persuadiu os atenienses a construir duzentos navios com o dinheiro proveniente das minas de prata de Láurion. Também fortificou os portos do Pireu contra a iminente invasão persa na grande guerra entre a Hélade e a Pérsia. A frota grega que se opunha aos persas era comandada por um almirante espartano; mas, em Salamina, através do estratagema de enviar um mensageiro a Xerxes, Temístocles levou-o a atacar onde convinha aos gregos, e foi graças a essa manobra que a batalha foi vencida. Com a sua política de espírito amplo em Atenas — por exemplo, a revogação do imposto sobre estrangeiros — fez muito para aumentar o poder da cidade.

Depois da vitória de Salamina, porém, Temístocles caiu numa inflação. Chegou mesmo a mandar construir, junto da sua casa, um templo a Ártemis Euboule ("do bom conselho"), com o resultado de os seus muitos rivais conseguirem que fosse ostracizado pelo próprio povo que ele salvara do ataque persa. Foi acusado de suborno e traição. Fugiu para Argos, foi perseguido pelos espartanos, escapou de novo para Córfu e daí atravessou para a Ásia Menor. Então, Temístocles viajou de imediato até ao rei persa (Xerxes ou o seu filho, Artaxerxes) e entregou-se. Mas tal era o encanto da sua personalidade que o rei lhe concedeu a cidade de Magnésia e mais duas, com rendimentos generosos, e ali viveu com a família até aos sessenta e cinco anos. Após a sua morte, foi-lhe erguido um memorial e foi venerado como um deus. Nas moedas cunhadas em

sua memória, é representado segurando um prato por cima de um touro abatido. Parece, portanto, ter exercido funções sacerdotais; mas uma lenda posterior afirma que ele teria efetivamente bebido o sangue de um touro, suicidando-se, por não querer ajudar os persas contra os gregos.

O nosso ponto de interesse leva-nos de volta ao tempo em que Temístocles fugia de Córfu para a Ásia Menor, ainda indeciso sobre se deveria arriscar-se a ir diretamente para o campo do seu antigo inimigo. Estava hospedado na casa de um rico chefe molóssio que era também amigo dos persas. O sacerdote da casa, Ólbio, depois de oferecer o sacrifício da tarde, disse a Temístocles: "Que a noite fale!" E foi ali, nessa situação desesperada, encurralado por todos os lados, que Temístocles teve o seguinte sonho:

"Uma serpente enrolara-se no seu corpo e tinha alcançado a sua garganta. Nesse mesmo instante tornou-se uma águia, que o levou nas suas asas e o depôs sobre o bastão dourado de um arauto, e ele ficou livre do medo."

Sem hesitar, Temístocles partiu imediatamente para a corte do rei, disfarçado com roupas de mulher. Contou o sonho juntamente com um oráculo de Zeus que o encorajava a dar este passo. Xerxes ofereceu-lhe duzentos talentos — o preço que tinha sido posto pela sua cabeça — e depois concedeu-lhe as três cidades e os generosos meios de subsistência já referidos. A corte persa, naturalmente, indignou-se com tal gesto, mas Xerxes manteve a decisão de apoiar o seu antigo inimigo.

Interpretação do sonho

O sonho mostra a estrutura típica de um drama, e o primeiro motivo principal é a serpente que ataca o sonhador. Como a serpente oferece material tão vasto para amplificação, dividirei esse material em algumas funções típicas da serpente, que na Antiguidade era vista:

1. como um espírito da terra (por exemplo, a serpente de Midgard, inimiga dos deuses superiores na mitologia germânica).
2. como a alma do herói morto, um demónio sepulcral (a serpente saindo do morto como os vermes; imagens de serpentes em túmulos com um ovo como símbolo de renascimento).
3. como *genius loci* (o *genius loci* de Atenas, Cécrops vivendo na Acrópole; também o rei Erecteu, que, em bebé, foi encontrado numa caixa, enlaçado por serpentes; e o rei meio serpente da ilha de Salamina, Cícreu, que, segundo as lendas, apareceu para encorajar os gregos na batalha de Salamina).
4. como um *daimon* curador positivo (a serpente de Esculápio; a vara de Aarão).

5. como animal mántico, inspirador dos profetas (em contos de fadas, comer uma serpente permite conhecer o futuro ou compreender animais ou aves; o vidente Melampo tinha uma serpente no seu escudo).
6. como a mãe no seu aspeto negativo (a serpente de Hécate, o demónio terrestre feminino; também Píton, inimigo de Apolo, ou Equidna, meio mulher e meio serpente, ou Gaia, inimiga de Héracles).
7. como símbolo do espírito (Fílon de Alexandria diz da serpente que é "o animal mais espiritual imaginável, porque é rápida como o *pneuma*, não tem pés nem mãos, vive muito e muda de pele, isto é, renova-se"). No simbolismo alquímico, tal como nos mistérios de Osíris e de Sabázio, era o símbolo da auto-renovação.

A serpente é um símbolo tão paradoxal porque, enquanto inimiga dos deuses superiores e demónio da terra, representa o instinto; ao passo que, como "o animal mais espiritual imaginável", representa o espírito. Para compreender isto, gostaria de remeter para "Sobre a natureza da psique", onde Jung coloca a vida psíquica entre dois pólos: o instinto e as imagens arquetípicas e os significados do instinto, que são os elementos do espírito. A imagem arquetípica e o instinto separam-se quando os consideramos teoricamente, mas estão unidos no fluxo da vida. É este paradoxo que a serpente representa: é o instinto e também o significado espiritual do instinto. Quando os pólos se unem, isso é muitas vezes representado pela serpente alada; mas existe também o motivo muito difundido da inimizade entre a serpente e a águia.

Este último é belamente ilustrado num mito sumério:

A águia e a serpente fazem uma aliança perante Shamash, o deus-sol, para cooperarem e caçarem alimento juntos para as suas crias. (…) A águia, porém, ao ver as crias da serpente, decide devorá-las e destruir a serpente, e rasga-a com as suas garras. A serpente apela então a Shamash; seguindo o conselho do deus, apanha a águia escondendo-se no cadáver de um boi e, arrancando-lhe as asas e as garras, atira-a para um poço. A águia, por sua vez, apela a Shamash para que lhe salve a vida, e Etana (um homem), que procura uma planta para curar a sua mulher, é enviado e, após a promessa da águia de o ajudar, retira-a do poço.

Etana pede então a planta, e a águia voa com ele até ao céu. Quando chega às portas do céu, porém, já não consegue ir mais longe e insiste em descer; no caminho de regresso, Etana perece. (Mais tarde, este mito foi aplicado a Alexandre, o Grande, que se diz ter prendido um cesto a duas aves enormes e as ter induzido a levá-lo para cima a fim de explorar a abóbada celeste. (…) No caminho para cima, encontrou um homem-pássaro que lhe disse: "Ignoras as

coisas terrenas; porque desejas compreender as do céu? Regressa depressa à terra, para que não sejas presa destas aves!")

Esta inimizade entre a serpente e a águia significa que os opostos — espírito e instinto — também podem separar-se, o que é sempre um sintoma da necessidade de alcançar um estado de consciência mais elevado. No sonho de Temístocles, os opostos, serpente e ave, aparecem, um após o outro, sob a forma de uma *enantiodromia* típica.

No caso de Temístocles, importa sublinhar o motivo do *genius loci*: ele tem uma vocação para a sua pátria, é "chamado" pelo destino, pelo génio de Atenas; este é o motivo da tarefa suprapessoal. Um poder espiritual coletivo apodera-se da sua existência individual e impele-o para um papel coletivo. Tal como a serpente se enrola em torno dele, assim ele é impelido pelo seu génio; já não é senhor dele, daí a sua inflação; tornou-se inumano. Se tivesse permanecido sob o domínio da serpente, poderia ter enlouquecido ou tornado-se criminoso.

Mas, quando a serpente lhe toca a cabeça, transforma-se numa águia. Também a águia, tal como a serpente, tem muitos aspetos. Enquanto criatura do ar, é um símbolo do espírito. Num mito melanésio, por exemplo, o feiticeiro envia a sua alma em forma de águia para obter informação. Os índios Apache acreditam que os espíritos divinos habitam na águia. As penas de águia são muito valorizadas para fins rituais. Entre nós, é a ave de São João, porque, como dizem os Padres da Igreja, ele tinha o poder de contemplar a glória divina.

A águia personifica frequentemente o sol e, tal como a serpente, o princípio da auto-renovação. Num antigo mito sumério, a águia é o próprio sol, quando nasce ou quando está no auge. Segundo mitos antigos, voa até ao sol até as suas penas arderem e caírem; depois cai de novo na terra, ganha novas penas e rejuvenesce como a fénix.

É mensageira e portadora de salvação. Num mito iraniano, a águia traz o dom do fogo e é uma mensageira entre o homem e os poderes superiores. Os índios acreditam que a águia é enviada como xamã para contrariar atos maus e espíritos malignos. Na Grécia, é a mensageira de Zeus.

É símbolo de poder e liderança. A águia é muitas vezes o líder de tribos indianas. No mito de migração dos astecas, onde uma águia apareceu pousada num cato, eles fundaram uma cidade. As legiões romanas gostavam de escolher os seus quartéis de Inverno onde encontravam um ninho de águia. O imperador romano trazia um cetro no topo do qual estava uma águia. Jung diz:

"(…) a águia voa muito alto, está perto do sol, é o sol, maravilhosa, a ave da luz; é o pensamento muito elevado, o grande entusiasmo. Por exemplo, quando Ganimedes, o mensageiro de Zeus, é elevado pela águia às alturas olímpicas, é o génio e o entusiasmo da juventude que o apanha e o leva até às

alturas dos deuses. Assim, poder-se-ia dizer que era um poder espiritual, elevador. (…) É isso que o espírito pode fazer — excitação espiritual, entusiasmo espiritual; de súbito, depois de ter pairado algum tempo sobre uma multidão, o espírito escolhe alguém e eleva-o bem alto. E a serpente seria '*la force terrestre*'."

No sonho de Temístocles, é quando a serpente lhe toca o rosto que se transforma numa águia. O rosto é a parte principal da cabeça, e a cabeça é a sede das funções mentais, a sede da consciência. As funções sensoriais localizam-se sobretudo no rosto: visão, olfato, audição e paladar. Segundo os alquimistas, a cabeça representa a esfera do céu no microcosmo do homem. Se a serpente — que até então era símbolo de forças instintivas cegas vindas de baixo — toca o rosto, e em especial o queixo, isso significa que essas forças cegas se tornaram agora conscientes e que entram no campo da perceção consciente. Isto significa também que a sua dinâmica encontra expressão através da boca — talvez uma alusão ao poder demagógico de Temístocles. Ainda assim, Temístocles continua possuído: a águia leva-o para muito longe.

A transformação da serpente em águia significa provavelmente os seus "grandes planos": a sua pulsão de poder e o entusiasmo que o transporta. Ele próprio, enquanto ser humano, é porém completamente impotente — daí o seu terror. Na realidade, estava numa situação extremamente difícil: interiormente perdera todo o contacto com a terra e, de facto, perdera também a cidade natal, o seu próprio chão; estava sempre entre estrangeiros, sempre em perigo. Toda a grande inflação provoca uma tal perda de realidade; Temístocles ignorou a psique dos seus concidadãos.

Chegamos então à *lysis* do sonho com o aparecimento do bastão de ouro. O bastão significa a demarcação de um *temenos*, a orientação objetiva que pode julgar; é um instrumento de ordem; um bastão é usado para manter o gado em ordem e, com o mesmo fim, os reis seguram um cetro e os curandeiros transportam bastões. Honório de Autun chamou ao báculo do bispo a "*auctoritas doctrinae*". Tal como o cetro real e os *fasces* romanos, o bastão é um símbolo de poder — o juízo que determina a vida e a morte dos cidadãos. Para anunciar festividades entre as tribos, os esquimós enviavam arautos que traziam bastões emplumados, cujo porte os caracterizava como pastores espirituais.

O bastão, ou vara, de Hermes era o instrumento com que ele adormecia ou despertava as pessoas e que também usava para conduzir os mortos. A vara do arauto significa igualmente certas leis que estão acima do conflito, "*au-dessus de la mêlée*". É o mediador entre os opostos e transporta o germe da união. Por isso, os arautos com os seus bastões eram invioláveis na Antiguidade.

A solução do nosso sonho consiste no facto de Temístocles, de súbito, se encontrar sobre o bastão, que representa um aspeto transformado do seu

antigo génio de poder e da sua pulsão de poder. É a sua última e mais sólida forma. No símbolo do bastão, a pulsão de poder foi interiorizada e tornou-se autoridade interior; agora ele é sustentado pela sua personalidade interior entre os opostos. Tem de confiar na orientação interior e depositar confiança naquilo que o ameaça, no seu próprio inimigo. Temístocles fez efetivamente isto no mundo exterior quando citou a voz do sonho ao rei persa. Teve de confiar completamente no outro lado, isto é, no inconsciente — por isso os deuses o ajudaram.

O bastão é a terceira forma da serpente e da águia. Na alquimia, a serpente é a primeira forma da substância transformadora — como *ouroboros*, dragão, etc. Depois surge a águia ou outras aves como a primeira forma sublimada da mesma substância, e no fim temos o ouro como meta incorruptível. Se considerarmos estes paralelos alquímicos, poderíamos supor que o bastão é idêntico à águia e à serpente; mas aquilo que antes era possessão por paixão e pulsão de poder cristalizou agora numa firmeza interior. Assim, poderíamos dizer que o sonho diz a Temístocles: "Agora estás encurralado e levado para fora do chão. Mas mantém-te de pé sobre aquilo que és — a tua própria base interior — e então estarás seguro."

Mas devemos reconhecer que o bastão do arauto é uma base muito pequena sobre a qual se pode estar de pé; e, de facto, aos trinta e cinco anos Temístocles perdeu todo o campo da atividade coletiva exterior. Foi uma mudança incrível na sua vida: daí em diante, teria de levar uma vida retirada com a mulher e os três filhos, provavelmente assumindo certas funções religiosas como sacerdote na sua nova pátria.

Gostaria de comparar este drama na vida de Temístocles com uma situação semelhante que, porém, tomou um rumo trágico e não conduziu a uma solução tão positiva — a saber, o célebre sonho de Aníbal, o grande comandante de Cartago contra os romanos. Era um grande génio militar e extremamente amado pelas suas legiões. Vejamos primeiro, de forma breve, a sua vida.

A vida de Aníbal (247–183 a.C.)

Aníbal foi criado na atmosfera do ódio do seu pai, Amílcar, pelos romanos. Quando tinha nove anos, o pai obrigou-o a jurar, no templo de Baal, um solene juramento contra Roma; e, ainda jovem, foi levado nas campanhas do pai em Espanha, ficando assim separado da mãe.

Naquela altura existia um pacto entre as duas grandes potências, Cartago e Roma, segundo o qual nenhuma delas tocaria nas possessões dos *socii* da outra, a sul e a norte do Ebro, respetivamente. Sagunto, porém, não era mencionada nesse pacto. Ainda assim, ao atacar Sagunto, Aníbal foi moralmente responsável por iniciar a guerra, fiel ao juramento que fizera ao pai. É bem conhecida a sua

célebre travessia dos Alpes com os elefantes. No caminho pelos Apeninos, ao atravessar um pântano, perdeu um grande número de homens e contraiu uma doença nos olhos, pela qual praticamente perdeu a visão de um deles. Após a vitória surpresa de Canas, não atacou Roma de imediato, como o seu comandante de cavalaria, Maarbal, queria, preferindo parar e ponderar — e assim perdeu a oportunidade. Roma teve tempo de reforçar as defesas e a sorte virou-se contra ele. Cipião foi para África, e Aníbal foi derrotado na batalha de Zama. Apesar da derrota, foi feito *sufete* de Cartago, mas foi acusado de intriga e fugiu para junto de Antíoco IV da Síria, fazendo novamente guerra a Roma. Aníbal foi de novo vencido e fugiu outra vez, desta vez para o rei Prúsias da Bitínia. Mas ali foi novamente traído e, prestes a ser preso, suicidou-se tomando veneno.

Cícero regista, na sua obra *De Divinatione*, o seguinte sonho de Aníbal:

O sonho de Aníbal

Célio relatou que, quando Aníbal tomou Sagunto, sonhou que era convocado para um conselho dos deuses; e que, ao chegar, Júpiter lhe ordenou que levasse a guerra para Itália; e que uma das divindades presentes no conselho foi designada para ser o seu guia na empresa. Ele iniciou então a marcha sob a direção do seu protetor divino, que lhe ordenou que não olhasse para trás. Aníbal, porém, não conseguiu manter-se muito tempo obediente e cedeu a um grande desejo de olhar para trás; e imediatamente viu um monstro enorme e terrível, semelhante a uma serpente, que, sempre que avançava, destruía todas as árvores e arbustos e edifícios. Admirado, perguntou ao deus o que significava tal monstro, e o deus respondeu que significava a desolação de Itália e ordenou-lhe que avançasse sem demora e que não se preocupasse com os males que ficavam atrás dele, na retaguarda.

Mais tarde, na sua campanha, Aníbal teve um segundo sonho, menos importante; o texto de Cícero diz:

Célio relata que Aníbal, desejando retirar uma coluna de ouro do templo de Juno Lacínia e não sabendo se era ouro maciço ou apenas dourada, fez nela um furo; e, ao verificar que era maciça, decidiu levá-la. Na noite seguinte, Juno apareceu-lhe em sonho e advertiu-o de que não o fizesse, ameaçando-o de que, se o fizesse, ela trataria de lhe fazer perder o olho com que ainda via bem (o único que lhe restava). (…) Perante isto, devolveu o ouro que tinha retirado da coluna ao perfurá-la.

O que salta imediatamente à vista no primeiro sonho é que o pai dos deuses romano, Júpiter, dá ordens a Aníbal no conselho dos deuses olímpicos. Não é o seu próprio deus fenício, Baal, como se esperaria — pelo que isto parece ser uma armadilha.

Os deuses, como sabemos, são personificações de arquétipos. Se, portanto, os deuses romanos lhe dão conselhos, isso significa que, inconscientemente, Aníbal os reconhece como seus deuses, em vez de reconhecer o seu próprio deus. A sua personalidade inconsciente venera os deuses romanos, ou então os arquétipos eficazes aparecem-lhe na esfera romana, no campo do inimigo.

Que o nome de Júpiter não é mera *interpretatio Romana* (isto é, o uso do nome Júpiter para significar Baal) prova-se pelo facto de o texto mencionar um conselho de deuses. O Baal cartaginês era o príncipe-consorte de Ishtar, não um membro de um conselho de deuses. Além disso, era um deus ctónico da fertilidade, e o seu nome teria antes sido traduzido para latim como Plutão, o deus romano do submundo, com o qual tem as afinidades mais próximas. Acresce que o segundo sonho introduz a deusa-mãe romana Juno, como o prova o seu cognome Lacínia (= Lucina). Isto confirmaria que os arquétipos — ou o inconsciente de Aníbal — aparecem sob forma romana. O seu inconsciente estava projetado sobre os romanos.

Assim, Aníbal tinha de facto perdido as suas raízes: deixara Cartago aos nove anos de idade — e a própria Cartago era uma cidade cosmopolita, com uma população muito mista. Além disso, foi separado da mãe, e é, em geral, a mãe quem transmite aos filhos a tradição da terra. A primeira frase do sonho já anuncia a catástrofe iminente: "Leva a guerra para Itália." Era um grande risco. A força dos cartagineses residia na frota. A estratégia incrível de Aníbal era de tradição grega, que ele adotou, tal como os romanos haviam feito. Foi induzido a combater os romanos com as armas deles, em vez de insistir na guerra naval, onde os romanos eram fracos. Projetara inconscientemente os seus valores mais elevados, investindo-os em Itália; por isso, estava fascinado por esse país. Foi interessante observar o mesmo fenómeno — a sobrevalorização do inimigo — nos sonhos de pessoas tanto em Inglaterra como na Alemanha antes da Segunda Guerra Mundial.

Aníbal não tinha o seu próprio povo atrás de si (Cartago era uma das colónias independentes, não o "Império"). O seu objetivo era pura vingança. Não tinha outro fim: era arrastado por um objetivo coletivo. Mais tarde, afirmou ser o defensor da cultura grega. Não tinha raízes, nem no seu próprio ser nem na sua nação, e por isso estava condenado ao fracasso.

Quem, temos agora de perguntar, é o "jovem brilhante" (como é chamado no texto de Tito Lívio) que conduziu Aníbal? Pertence ao mesmo tipo que Mercúrio, ou o *puer aeternus*, uma figura típica de *psicopompo*. Poderia também chamar-se o génio de Aníbal. O génio romano era sempre experimentado como algo exterior; o factor inspirador era projetado e autónomo. Na Antiguidade, a consciência do eu humano era ainda demasiado fraca para apreender

diretamente os factores interiores; tal como os "primitivos", o homem via-os personificados fora de si. Assim, o génio significava o núcleo vital da personalidade inconsciente.

O génio disse a Aníbal que não devia olhar para trás. Este é o motivo do *mitologema* de Orfeu a conduzir Eurídice para fora do Hades e o da mulher de Lot a escapar da cidade da destruição. No caso da mulher de Lot, ela não podia olhar para trás porque não suportaria a visão do lado sombrio e vingativo de Deus. No caso de Orfeu, ele está num estado em que a *anima*, Eurídice, envenenada, o envenenaria também — isto é, tentá-lo-ia e puxá-lo-ia para a terra dos mortos. Outra justificação para este tabu poderá ser que a luz da consciência, por vezes, interrompe um processo de desenvolvimento interior.

A serpente é aqui o lado negativo do génio-Hermes e também a própria sombra de Aníbal. Provavelmente, este último está proibido de a ver por causa da sua fraqueza. É incapaz de ver o seu próprio duplo aspeto e ter-se-ia desmoronado se o visse.

No caso de Temístocles, como nos lembramos, o lado escuro veio primeiro: viveu uma vida desregrada quando jovem, e o seu lado luminoso desenvolveu-se organicamente a partir de raízes sombrias; ao passo que Aníbal foi separado do seu lado escuro numa idade precoce.

A curiosidade natural de Aníbal levou-o então a virar-se, e ele viu o monstro enorme e terrível. A serpente, segundo Jung, é a alma sombria da multidão interior. Aníbal era movido por um objetivo político coletivo; por isso, havia o perigo de ele ser apenas o instrumento de uma tendência coletiva. Isto revela uma certa fraqueza na sua personalidade. Também Hitler, por exemplo, era inteiramente transportado por fins e meios coletivos; não restava nada da pessoa privada.

Esse era o reverso do génio de Aníbal — e o único remédio teria sido a solidão voluntária. Mas Aníbal nunca se retirou como Temístocles, nunca parou para interrogar o sentido do seu sonho. O "jovem brilhante" profetizou a ruína de Itália, e isso revelou-se objetivamente verdadeiro: o sul de Itália foi devastado; trezentos mil homens perderam-se com a guerra; quatrocentas cidades e aldeias foram destruídas; não restavam camponeses; os romanos perderam o reservatório da população rural.

Mas porque é que o "jovem brilhante" não permite que Aníbal veja o monstro? Aníbal estava inconscientemente apaixonado, ou fascinado, pelo Império Romano. Não fazia sentido destruí-lo; teria sido muito melhor conquistá-lo. Como o inconsciente mostra o facto de ele ser efetivamente guiado por forças divinas romanas, fica claro que ele não o reconhecia conscientemente. Estava preso numa ilusão: a da ideia cavalheiresca da guerra (tal como Napoleão

falava de si próprio como o maior combatente pela causa da paz!). O jovem brilhante é, segundo Jung, uma variação do arquétipo do pastor, como Orfeu, Poimandres ou o deus indiano Krishna. É um deus que conduz o rebanho da humanidade. Ser fascinado por ele significa que Aníbal anseia ser um deus; mas, se o faz, constela também a sombra desse deus: a serpente, um grande monstro destrutivo.

Podemos concluir, diz Jung, que Aníbal tinha uma ideia muito positiva de si próprio, provavelmente como uma espécie de salvador do seu povo, e não se apercebia de que era também um monstro terrível. Mas é isso que acontece muitas vezes a pessoas que não veem a sombra. Pensam que apenas querem o melhor para a sua nação ou para o mundo inteiro, sem nunca contarem com o que de facto produzem… O monstro representa também a multidão interior, o inconsciente coletivo, a alma-massa do homem, perante a qual só se pode resistir se não se vender a alma a uma organização e se tiver a coragem de ficar completamente só. Segundo este sonho, Aníbal obviamente não o conseguiu; mas o bastão dourado no sonho de Temístocles significa precisamente isso — a solidão individual.

Ora, no segundo sonho de Aníbal, o da coluna de ouro, Juno ameaça-o com a perda do único olho que lhe restava. O inconsciente fala no sonho como uma deusa romana, e ele obedece de imediato. Normalmente, ele não tinha por hábito obedecer. Quando estava, por exemplo, na corte de Antíoco IV, ofereceu-se um sacrifício e o *harúspex* (adivinho) declarou que as entranhas do vitelo profetizavam derrota. Aníbal, longe de ser submisso, exclamou: "Confias nas entranhas de um vitelo mais do que na minha própria capacidade?" Aí estava ele inflacionado. Isto mostra quanto significava para ele obedecer a Juno e confirma mais uma vez que os seus valores interiores estavam projetados nos deuses romanos.

Quando atravessava os Apeninos com os seus exércitos, na planície do Arno, encontraram um pântano em que Aníbal perdeu o seu último elefante e ali desenvolveu uma inflamação e perdeu um olho. Juno deve ter tido algo a ver com a destruição desse primeiro olho também. A serpente é, entre outras coisas, uma personificação do pântano; assim, Juno deve estar, de algum modo, ligada também à enorme serpente do primeiro sonho.

O olho único é o motivo do ponto de vista unilateral. Tais acidentes são, como sabemos, simbólicos do ponto de vista da vítima; mãos mutiladas, por exemplo, em que a mão direita representa o agir do ponto de vista da consciência. O motivo da serpente está também ligado ao lado feminino, do qual Aníbal foi arrancado de modo antinatural aos nove anos de idade. A mulher espanhola com quem casou não parece ter contado muito na sua vida. Viveu inteiramente para as suas missões militares e estava possuído pelo seu objetivo.

Assim, o princípio feminino fundiu-se com o inconsciente coletivo (a serpente). Ele é ameaçado por Juno Lacínia, a protetora do parto. Lacínia deriva de *lux* = luz: ela ajudava a criança a vir para a luz — e era protetora das sobrancelhas. Aníbal nunca chegou a um entendimento com a *anima*, o princípio feminino em si mesmo.

Temístocles, pelo contrário, como sabemos, tinha uma esposa que o acompanhou no exílio e viveu uma vida pessoal. Era capaz de integrar o "outro lado" e, com ele, o lado feminino. Esta é uma crise típica na vida de homens muito masculinos e poderosos: falham quando têm de passar por esta transformação. Algumas tribos indianas tentam ajudar fazendo com que um tal homem vista roupas de mulher na segunda metade da vida. Isto representa também a viragem da ação para a sabedoria, da liderança para a retirada, o recolhimento e uma atitude religiosa perante a vida.

Enquanto o sonho e a vida de Aníbal terminaram tragicamente, o sonho de Temístocles tem uma solução: ele chega a ficar de pé sobre um bastão de ouro.

O ouro do bastão no sonho significa o indestrutível, o incorruptível, isto é, o valor mágico. O ouro está relacionado com o princípio solar, com uma consciência para além da destruição. O facto de Temístocles estar de pé sobre o bastão e não sobre a terra significa que ele não descobre a terra no exterior (isso seria apenas uma *enantiodromia*, ao passo que a dele foi uma transformação real que transcende os opostos); o poder que o agarrou transformou-se numa terra interior, numa base interior, mas ele já não pode mover-se muito no exterior. Compreendeu esta tarefa interior e abandonou todo o poder e atividades exteriores.

Talvez seja interessante comparar os dois modos de interpretação, isto é, a forma como se olhava para os sonhos no passado e a forma como os vemos hoje.

Na Antiguidade, ter-se-ia interpretado a serpente como o *daimon* ou deus de Atenas a agarrar o sonhador — como um poder divino. A águia teria provavelmente sido vista como o símbolo da sua elevada carreira; e o bastão dourado como o dinheiro e a segurança que ele obteve no fim da vida.

Hoje, diríamos antes que um impulso instintivo leva o sonhador a um papel coletivo e conduz a uma inflação e exaltação espiritual que põem em risco a sua vida humana, mas que isso ainda pode ser transformado num aumento de consciência que conduz ao processo de individuação.

Nós sublinhamos a função psíquica do sonho, ao passo que os gregos sublinhavam a função profética. Vê-se como, na Antiguidade, os homens tinham pouca consciência da sua alma. Foi preciso o nosso desenvolvimento através do cristianismo para nos tornar conscientes do factor psíquico; e, por isso, só agora

podemos compreender estes sonhos como um processo interior. Eles ilustram, parece-me, um ponto de viragem muito típico e importante na vida destes dois grandes homens e, para além disso, lançam luz sobre alguns aspetos clássicos do processo de individuação tal como hoje o conhecemos.

Notas

1. As principais fontes são Oneirokritika, De Divinatione, De Insomniis; as *Vidas* de Plutarco e de Suetónio fornecem a maior parte do material de fonte sobre sonhos na época grega e romana.
2. Esta série de visões foi por mim tratada em detalhe em *The Passion of Perpetua* (Irving, Texas: Spring Publications, 1979).
3. Ver C. A. Meier, *Antike Incubation und Moderne Psychotherapie* (Zurique: Rascher, 1949).
4. *English Seminar on Dream Analysis*, vol. 1, Outono de 1928, p. 2.
5. Sófocles.
6. a) Tempo e lugar: o presente.
   b) *Dramatis personae*: Temístocles, serpente, águia, bastão.
   c) Exposição: a serpente enrola-se até à sua garganta.
   d) Peripécia: a águia leva-o — sensação de medo.
   e) *Lysis*: ele é deposto sobre o bastão dourado do arauto — o medo desaparece.
7. Cf. E. Küster, *Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion* (Giessen, 1913), p. 36 ss.
8. Cf. Meier, *Antike Incubation*.
9. C. G. Jung, *CW* 8.
10. *English Seminar on Psychological Analysis of Nietzsche's Zarathustra*, parte 1, Primavera de 1934 (Zurique: dactilografado), p. 19.
11. As fontes usadas são De Divinatione 1.24 (Chicago: University of Chicago Press, 1949) e a tradução em E. Seafield, *The Literature and Curiosities of Dreams* (Londres, 1865), vol. II, p. 71 ss.
12. Coélio é a fonte de Cícero sobre este assunto.
13. Este é o motivo de Psiquê lançar a luz da lamparina sobre o seu marido divino, Eros, contra a vontade dele. Aqui, portanto, a consciência é excluída por ser demasiado intensa. Na análise, procuramos encontrar conceitos através dos quais o inconsciente possa ser adequadamente

expresso, mas por vezes esses conceitos podem matar o crescimento na psique, ao trazerem para a luz algo que ainda não está pronto.

14. *Seminar on Zarathustra*, vol. 9, Primavera de 1938, p. 75. Ver também ibid., vol. 10, p. 112.

15. Ibid.

MÓNICA, MÃE DE SANTO AGOSTINHO

Tradução de Emmanuel Xipolitas Kennedy e Vernon Brooks

Durante os anos em que Santo Agostinho resistia às súplicas persistentes e implacáveis da mãe para que abandonasse a sua vida dissoluta e fosse baptizado (as discussões entre ambos eram tão venenosas que nem sequer conseguiam comer à mesma mesa), Mónica teve o seguinte sonho, que Agostinho relata nas suas *Confissões*:

Ela via-se de pé sobre uma régua de madeira e um jovem, todo radiante, aproximava-se dela alegre e sorridente, enquanto ela se encontrava abatida e oprimida pela sua dor. Ele perguntou-lhe — não para aprender com ela, mas, como é próprio das visões, para que lhe ensinasse — as causas da sua tristeza e das lágrimas que derramava todos os dias. Ela respondeu que chorava pela perda da minha alma. Ele ordenou-lhe que ficasse em paz e disse-lhe que observasse atentamente, pois veria que, onde ela estava, ali estava eu também. Ela olhou e viu-me de pé ao seu lado, na mesma régua.

Agostinho continua: "Quando ela me contou a sua visão e eu procurei interpretá-la no sentido de que ela não deveria desesperar de que um dia viesse a ser como eu era, ela respondeu, sem a menor hesitação: 'Não. Pois não me foi dito: onde ele está, tu estás; mas sim: onde tu estás, ele está.' " Agostinho acrescenta que, na altura do sonho, ficou mais profundamente tocado pela resposta dela do que pela própria visão onírica.

A vida de Santo Agostinho (354–430 d.C.)

Santo Agostinho nasceu na cidade de Tagaste, na província da Numídia, no Norte de África. O pai, Patricius, era pagão e supõe-se que se tenha convertido mais tarde ao cristianismo. Contudo, quando Agostinho vivia ainda em casa, Patricius, homem muito temperamental, continuava a ser um pagão fanático.

Agostinho cresceu, assim, num lar religiosamente dividido. Herdou a natureza apaixonada do pai. Aos doze anos foi para a escola de gramática em Madaura e, cinco anos depois, para Cartago, onde se tornou professor de retórica e escreveu em latim num estilo retórico. Aos dezanove anos leu o *Hortensius* de Cícero e interessou-se cada vez mais por questões filosóficas e

religiosas. Tornou-se seguidor (até um "ouvinte") dos maniqueus, graças à influência do seu elegante orador e líder, Fausto, bispo de Milevis. Mais tarde regressou a Tagaste e ali trabalhou como professor.

A mãe, porém, tornou-lhe a vida insuportável, pois ele não queria ter de ouvir os argumentos dela a favor da sua conversão ao cristianismo; ela fazia cenas tão terríveis que até um bispo a quem recorreu a repreendeu pelo temperamento. Foi nesta altura que Mónica teve o sonho que viria a realizar-se, na realidade, cerca de onze anos mais tarde. Naquele momento, porém, Agostinho ainda não se convertera.

Agostinho foi para Roma, onde os ensinamentos dos maniqueus o foram desiludindo cada vez mais. Ficou, por isso, contente quando recebeu uma nomeação para professor em Milão, em 384, e, como resultado, se afastou dos maniqueus. Nesse período estudou sobretudo textos neoplatónicos.

O Maniqueísmo é um sistema religioso dualista. O seu fundador, Mani, era de origem persa ou judaica; diz-se que teria sido filho — ou mesmo escravo — de uma viúva a quem roubou os Livros da Sabedoria. O maniqueísmo tem ligações ao budismo e contém, nos seus ensinamentos, elementos indianos, zoroastrianos, babilónicos e sírios. A seita difundiu-se até à Índia e à China.

O maniqueísmo ensinava a existência de dois deuses em dois reinos: um universo de luz e um universo de trevas, completamente separados. O deus bom tinha vários mensageiros, entre os quais Cristo era um, mas o principal redentor era Mani. O filho das trevas era Ahriman. O primeiro homem, Adão, caiu nas trevas em vez de lutar contra elas e deixou as suas armas (que consistiam nos seus cinco filhos) nas trevas. Desta forma, a luz e as trevas ficaram emaranhadas. Deus criou então o mundo real como uma máquina destinada a libertar as centelhas de luz (a roda zodiacal). O ser humano individual é enganado pelo Diabo, mas há partículas de luz dentro dele, e a sua tarefa é libertá-las. A solução reside na restauração das centelhas de luz e na separação completa da luz das trevas, momento em que o mundo será destruído pelo fogo.

Como na maioria dos sistemas gnósticos, a salvação no maniqueísmo depende da gnose. A palavra gnose não significa apenas "conhecimento", mas também uma experiência pessoal de Deus. Os maniqueus comparam esta experiência a um despertar na escuridão: o redentor chama e a alma responde; a alma só pode ser redimida dentro de si mesma. Por isso, a salvação não depende tanto do ritual, embora o ritual também desempenhe um papel importante; a principal experiência interior é a gnose. O maniqueísmo é uma religião de luta e autodisciplina. Os maniqueus eram vegetarianos e consideravam as plantas e os vegetais — incluindo melões e pepinos — uma dieta especialmente favorável.

Esta visão dualista de Deus satisfaz o intelecto até certo ponto, pois explica a existência do mal. Mas, para o sentimento, este ensinamento, com a sua condenação absoluta do mundo, é muito desanimador; é demasiado pessimista. Além disso, o sentimento resiste à ideia de dois deuses, porque gostaria de experimentar Deus como uma unidade última. Provavelmente, foram estes os factos que estiveram na origem da desilusão de Agostinho com o maniqueísmo.

O conceito de "um só Deus", referido acima, foi aproximado de Agostinho através do neoplatonismo, que é mais próximo da doutrina teológica cristã; ensinava a existência de "um Deus bom", mas negava a existência do mal (que, segundo a formulação posterior de Agostinho, seria apenas uma *privatio boni*), sublinhando assim apenas o lado luminoso de Deus. Enquanto Agostinho se dedicou ao neoplatonismo, atuou ainda a partir da sua função psíquica superior — o pensamento intelectual — embora tivesse adotado uma perspetiva holística que tornava possível à função inferior irromper na consciência.

Apesar de, assim, se ter aproximado intelectualmente do ponto de vista cristão por via da aceitação do neoplatonismo, Agostinho continuava deprimido e insatisfeito. Era necessário um irromper da sua função inferior — um acontecimento que pode ocorrer, mas que não pode ser provocado pela vontade. É necessária uma experiência psíquica interior. Em Milão, Agostinho encontrou-se com Ambrósio de Milão, o grande bispo estadista e patrício, e estudou a Bíblia com o amigo de toda a vida, Alípio. No entanto, era-lhe impossível aceitar as Sagradas Escrituras porque, do seu ponto de vista altamente intelectual, elas contrariavam toda a lógica. Ambrósio de Milão ensinou-lhe então o método de interpretação alegórica e abriu-lhe a porta para a possibilidade de ler a Bíblia com o intelecto.

Apesar de Agostinho se aproximar gradualmente, por via intelectual, das doutrinas cristãs, havia ainda nele algo como uma barreira inconsciente à sua conversão. Segundo Jung, uma conversão ao cristianismo — da parte daqueles poucos indivíduos excecionais que se esforçavam genuinamente por seguir o exemplo de Cristo — consistia no sacrifício da função superior. Jung ilustra isto com os exemplos de Tertuliano e Orígenes e menciona que Agostinho era semelhante ao segundo. Santo Agostinho também teve de sacrificar o seu intelecto. Devemos, por isso, perguntar onde é que os seus sentimentos estavam bloqueados. Provavelmente, continuavam ligados à mãe e, por isso, ele nunca teve uma relação séria com outra mulher.

Em Cartago, Agostinho levou uma vida sensual comum. Gerou um filho ilegítimo, a quem chamou Adeodato, e, depois do nascimento da criança, afastou a mãe. Mas arranjou outra companheira, de carácter igualmente duvidoso. O problema da castidade, porém, inquietava-o cada vez mais (isto é,

psicologicamente queria permanecer fiel à imagem materna), mas não conseguia decidir-se a abandonar as suas ligações com mulheres "inferiores".

Entretanto, a tensão interior entre o seu impulso e o seu intelecto orgulhoso — que o capacitava para resistir ao primeiro — tornou-se manifestamente mais urgente, até que já não pôde rejeitar a voz interior. Numa noite, estava sentado com Alípio, que tinha consciência do amargo conflito que se desenrolava em Agostinho, quando um súbito acesso de lágrimas, por parte deste, o forçou a afastar-se da companhia do amigo.

A soluçar, Agostinho fugiu para o jardim e atirou-se para o chão debaixo de uma figueira. Aí ouviu a voz de uma criança a dizer: "*Tolle lege, tolle lege!*" ("Pega e lê, pega e lê!"). Agostinho correu de volta para junto de Alípio, que naquele momento estava a ler as Epístolas de Paulo. Agostinho pegou na Bíblia, abriu-a em Romanos 13:13–14 e leu em silêncio: "(…) não em folias e bebedeiras, não em imoralidade e libertinagem, não em contendas e invejas; mas revesti-vos do Senhor Jesus Cristo e não façais provisão para a carne, para satisfazer as suas concupiscências."

Na sua descrição deste acontecimento nas *Confissões*, Agostinho diz: "Naquele instante, ao terminar a frase, foi como se uma luz de plena confiança brilhasse em todo o meu coração, e toda a escuridão da incerteza se dissipou." E acrescenta: "Pois Tu converteste-me a Ti, de modo que eu já não procurava esposa nem nenhuma das promessas deste mundo, mas mantive-me de pé sobre essa mesma regra de fé na qual Tu me tinhas mostrado a ela tantos anos antes."

Como nessa altura sofria de uma doença no peito que lhe tornava impossível trabalhar, desistiu do cargo de professor antes do início das férias da Páscoa e retirou-se com alguns amigos para uma villa no campo, emprestada por um amigo, em Cassicíaco, perto de Milão. Na Páscoa seguinte foi batizado, juntamente com o filho e com Alípio. A mãe juntou-se a eles em Cassicíaco e alegrou-se com o cumprimento das suas preces. Morreu em Óstia, quando se preparavam para embarcar para África.

Agostinho permaneceu em Roma até 388, quando regressou a África, onde presumivelmente o filho morreu pouco depois. Levou uma vida monástica na comunidade de Hipona (na África Proconsular) e tornou-se seu bispo no ano de 395. Passou a vida em conflito e confronto, sobretudo com os maniqueus, com os dogmatistas e com Pelágio, defensor do "pecado original". Escreveu então *A Cidade de Deus*. Uma das suas últimas obras, *Sobre a Trindade*, é psicologicamente extremamente interessante, pois nela compara a hipóstase da Trindade com fenómenos e processos psíquicos. A sua exegese do *Génesis* é simbolicamente de grande importância. É como se, nesta última fase da vida, o seu comportamento combativo tivesse finalmente cedido lugar a uma

compreensão mais madura e completa das verdades cristãs. Santo Agostinho morreu aos setenta e seis anos, em 430, o ano em que os vândalos sitiaram Hipona.

Interpretação do sonho

A nossa atenção deve dirigir-se, em primeiro lugar, ao facto de a mãe de Agostinho estar de pé sobre a régua do carpinteiro. A régua é usada sobretudo para traçar uma linha simples ou um retângulo. Recorda a profissão de José — na mitologia, uma das mais antigas ocupações. O trabalho artesanal representa a primeira tentativa da humanidade de subjugar a natureza; por isso, em geral, simboliza uma atividade essencial que conduz a uma consciência mais elevada. Uma vez que os mitos da criação são representações simbólicas da origem da consciência humana, não surpreende que certas artes manuais sejam frequentemente mencionadas neles.

Assim, no Egipto, é o deus oleiro que faz o mundo; na Índia, é o deus ferreiro; e o carpinteiro também aparece na Índia no papel de demiurgo (*Rigveda*). Enquanto o Espírito Santo é o pai espiritual de Jesus, José é, por assim dizer, o seu pai mais sombrio, demiúrgico. A régua é o instrumento com que se endireitam as coisas. Assim, por exemplo, no comentário ao *I Ching* diz-se: "O símbolo do céu é o círculo, e o da terra (…) uma linha reta." Em latim, *regula* ("régua", "regra") significa também "cânone", isto é, os livros canónicos das Sagradas Escrituras, por oposição aos apócrifos.

No entanto, há algo de invulgar no nosso sonho. Em vez de segurar a régua nas mãos, Mónica está de pé sobre ela. Usa-a de forma errada. O instrumento representa provavelmente as suas convicções cristãs do *animus*; são convicções que percebem corretamente as circunstâncias, mas com as quais Mónica não consegue lidar como uma mulher que emprega o seu *animus* de modo consciente, por exemplo, em trabalho criativo. Quando Mónica queria convencer os outros, usava o *animus* de forma errada, isto é, teimosa e voluntariosamente.

O bispo reconheceu isso e apercebeu-se da sua atitude rígida e não cristã, que tornava impossível discutir fosse o que fosse com ela. Mónica deveria ter trabalhado mais no sentido de uma melhor tomada de consciência do seu próprio ponto de vista; assim teria sido capaz de o explicar aos outros, em vez de o tentar impor. As suas convicções eram as de uma possessão do *animus* vinda do inconsciente coletivo.

As mulheres costumam aceitar qualquer novo espírito do tempo mais rapidamente do que os homens, e aceitam-no com o seu *animus*, que é um *logos spermatikos*, porque frequentemente são menos céticas. É por isso que muitas vezes são portadoras de novos movimentos religiosos (por exemplo, os

mistérios dionisíacos, Santa Perpétua e semelhantes). Mas, então, é muitas vezes uma convicção fanática e inexplicável que se apodera delas.

Devemos considerar a situação de Mónica. Era a única cristã na família, pelo que não havia uma atmosfera instintiva e íntima que apoiasse a sua fé. A relação com o marido não a ajudava. Quando um casamento é tão infeliz como o dela, é natural que uma mãe se concentre, de forma bastante involuntária e em excesso, no filho. Agostinho, porém, não era um fraco "filhinho da mamã"; resistia-lhe, e por isso no sonho ela recebe uma admoestação severa para não se preocupar com ele — caso contrário, tê-lo-ia castrado. Isto aponta para o problema do *animus* nas mães que insistem em impor as suas opiniões aos filhos.

Depois, o jovem radiante pergunta a Mónica: "Porque te queixas?" Diz-lho para que ela pare, reflita e reconheça o que está a fazer. O jovem é, de certo modo, o mensageiro de Deus. Psicologicamente, deve ser também uma figura interior em Mónica, que, por ser jovem, aponta para uma nova atitude espiritual. Neste sentido, é o duplo do filho; é aquilo que Agostinho deveria tornar-se, segundo os desejos dela; ela gostaria de lhe impor esse *animus*.

O facto de o jovem surgir como uma figura separada do filho significa que ela precisa de se tornar consciente daquilo que está a projetar. Ele é luminoso, o que indica a sua função de esclarecimento. Onde prevalece uma convicção *a priori*, ela não está assimilada; é necessário um longo desenvolvimento, passo a passo, antes de poder ser atualizada de modo humano. É este o propósito do aparecimento do jovem: ele ensina a atitude correta e humana.

Uma alusão a isto já estava presente no motivo da régua, que é um instrumento humano, não um produto da natureza. O espírito poderia igualmente ter sido simbolizado, por exemplo, pelo vento ou por uma águia.

A régua é um instrumento de medição, que é também uma função humana (*anthrōpos pantōn metron*, "o homem é a medida de todas as coisas"). Encontramos a ideia de uma medida cristã na Epístola de Paulo aos Efésios (4:13): "Até que todos cheguemos à unidade da fé e do conhecimento do Filho de Deus, ao homem perfeito, à medida da estatura da plenitude de Cristo." O corpo de Cristo é aqui considerado como uma medida ideal para o homem; ele é a comunidade dos crentes. A referência à medida aparece de novo na Escritura, na *Sabedoria de Salomão* (11:20), onde se diz do criador: "Dispuseste tudo com medida, número e peso."

Agostinho escreve, no seu comentário a este versículo, que isso significa "em Deus mesmo (…) Ele, que é número sem número, peso sem peso, medida sem medida." Alain de Lille diz que os números são ideias ou modelos no espírito de Deus. Os arquétipos, que são números, estão contidos na *sapientia Dei*, a sabedoria de Deus. Há também especulações alquímicas interessantes sobre

pesar e medir. Alberto Magno, no *Paradisus Animae*, declara que a medida é atribuída a Deus, o número ao Filho e o peso ao Espírito Santo; deveríamos, portanto, viver segundo a justa medida.

O problema de "peso e medida" surge também no trabalho psicológico. Este motivo alude frequentemente a um dos problemas difíceis da análise: até que ponto um motivo onírico deve ser tomado concretamente e/ou até que ponto deve ser tomado simbolicamente. Não existe uma regra para isso. Se, por exemplo, alguém sonha que é insultado por, ou insulta, alguém que personifica a sombra, não se sabe até que ponto essa pessoa representa a sombra interior ou até que ponto o sonhador — tomado concretamente — deveria evitar a pessoa real. Isto é precisamente um problema de peso e medida. Jung diz que é preciso "tatear" um sonho; é uma questão de sentimento, que é uma função de pesar e avaliar, uma distribuição, por assim dizer, sentida de peso e medida. O sentido de um sonho nunca é encontrado apenas pela lógica.

Um texto alquímico árabe afirma que os números são o laço entre corpo e alma; isto alude novamente ao problema acima mencionado dos aspetos concretos e simbólicos (isto é, psíquicos) de cada imagem onírica.

Isto concorda com a situação de Mónica. No seu zelo em converter o filho, ela perdeu toda a medida. O jovem luminoso diz: "Fica em paz, observa com atenção onde estás, e verás que o teu filho estará aí também." Ele conduz-lhe a uma atitude mais introvertida e mais consciente e, ao fazê-lo, quer dizer-lhe: "Pára de discutir, porque, quando discutes, apenas perdes libido; a tua energia simplesmente se esvai. Tens de parar com isso por ti própria, se não queres perder o teu filho." É por isso que o anjo sublinha o facto de ele já estar perto dela, o que significa que ela o perderá se insistir demasiado.

O sonho informa-a de que o filho está de pé ao seu lado; isso é a *lysis* do sonho. É o oposto direto dos factos que ela conhece na realidade. Como o inconsciente não está limitado pelo tempo, pode também dizer-se que é como se a conversão dele já tivesse acontecido. O sonho seria então simplesmente profético (isto é, literalmente verdadeiro). No entanto, não creio que o motivo apenas preveja um acontecimento futuro, o da conversão de Agostinho. Antes aponta para razões e ligações mais profundas. Para as descobrir, tenho de remeter para algo que já sugeri: a conversão ao cristianismo é uma transformação psíquica especial.

Em Tertuliano e Orígenes vemos que essa transformação envolve o sacrifício da função superior. Tertuliano sacrificou o intelecto, ganhando assim profundezas de sentimento através das quais chegou à sua famosa visão paradoxal de Cristo. Orígenes, por outro lado, através da auto-castração, sacrificou a sua extroversão, a sua relação com o mundo exterior, e conquistou a riqueza do pensamento gnóstico. Agostinho, do ponto de vista tipológico,

assemelhava-se a Tertuliano: até ao momento da conversão era um tipo pensante. A inferioridade do seu sentimento é indicada pela vida licenciosa que antes levara. O seu sentimento estava no escuro, até emergir juntamente com o violento irromper da sua função inferior. O seu sentimento genuíno, que até então estivera preso à mãe, voltou-se agora para Cristo e para a Igreja.

Uma vez que Agostinho era um introvertido, a sua quarta função teria necessariamente de ser de carácter extrovertido e, por isso, orientou-se para objetos exteriores, isto é, para a Igreja Católica Romana visível. Isto explica também, retrospetivamente, porque não lhe agradava a negação do mundo por parte do maniqueísmo. Ao mesmo tempo, a Igreja Católica oferecia um sistema monista à função de sentimento não diferenciada. Só o pensamento e o sentimento diferenciados conseguem suportar o paradoxo, ao passo que o sentimento inferior deseja encontrar amor absoluto ou fé absoluta. Por essa razão, os opostos não podem ser aceites conscientemente através desta última. Todo o ensinamento católico romano se opõe ao maniqueísmo, pois nega o dualismo e define Deus como um *summum bonum*, o bem supremo.

De onde vem então o mal? Esta é a questão difícil, para a qual o maniqueísmo pode dar uma resposta mais satisfatória. Se Deus é o bem supremo, onde está então o mal? Por vezes explica-se como resultado da desobediência do homem, ou da rebelião dos anjos, ou da queda de Satanás. Assim, Agostinho e Basílio Magno, entre outros, consideravam o mal como algo insubstancial, uma mera *privatio boni*. Para Agostinho, a solução era uma questão de sentimento; o que se acentua é que é tarefa do homem seguir o bem. Isto é típico do otimismo do cristianismo primitivo. Era o impulso de um movimento que queria elevar o homem acima do mundo sombrio da Antiguidade. Em Santo Agostinho, o irromper da função sentimento foi a solução. A função inferior, seja qual for, contém o valor mais alto, embora seja vivida como o maior handicap.

A nova atitude de sentimento de Agostinho perante a Igreja cristã opõe-se ao facto de ele ter sido primeiro um opositor fanático da Igreja. Para um introvertido intelectual como ele, isto significou, antes de mais, uma reviravolta completa. Esta é a sua *imitatio Christi*. Depois da instrução alegórica de Ambrósio, começou o passo inquieto, até que a função inferior irrompeu com grande emoção; o sentimento tomou conta dele pela sua novidade.

Até então, como vimos, o seu sentimento estivera escondido na mãe; isto é típico de um "filho da mãe" e, quando o sentimento está guardado pela mãe, todas as outras mulheres surgem apenas para uma ligação biológica vulgar. O intelecto anda sozinho por aí. É interessante que a mãe de Agostinho tenha morrido tão depressa após a conversão; teria ela ficado supérflua agora que o seu sentimento encontrara uma imagem materna superior — a *Ecclesia*?

O fio do complexo materno atravessa a vida de muitos homens importantes, conferindo-lhes uma atitude feminina interior que os deixa abertos aos conteúdos do inconsciente. Um tal homem é um recipiente para ideias novas; pode seguir um movimento espiritual. Vemos, por isto, que o complexo materno, em si mesmo, não tem nada de anormal — Dante foi guiado ao Paraíso por Beatriz como figura materna! Significa antes uma estrutura interior que pode ser vivida de modo positivo ou negativo.

Notas

1. *The Confessions of St. Augustine*, trad. F. J. Sheed (Nova Iorque: Sheed & Ward, 1943), pp. 55 ss.
2. C. G. Jung, *Psychological Types*, *CW* 6, par. 33.
3. Trad. Sheed, p. 179.
4. *The I Ching or Book of Changes*, trad. Cary F. Baynes a partir da tradução de Richard Wilhelm, 3.ª ed. (Princeton: Princeton University Press, 1967), p. 13 (Hexagrama 2, K'un/O Receptivo).
5. Cf. Marie-Louise von Franz, *The Passion of Perpetua* (Irving, Texas: Spring Publications, 1979).
6. *De Genesi ad litteram* 1.4, c. 3 e 8; *Patrologiae cursus completus* (PL), ed. Jacques Paul Migne, 34, col. 299.
7. Migne, *P.L.*, 210.
8. Jung, *Psychological Types*, pars. 20 ss.

MÃES DE SÃO BERNARDO E DE SÃO DOMINGOS

Tradução de Emmanuel Xipolitas Kennedy e Vernon Brooks

Quando Aleth, mãe de São Bernardo de Claraval, estava grávida, sonhou que dava à luz um pequeno cão branco, com o dorso de cor avermelhada, que ladrava muito alto.

A mãe de São Domingos, em circunstâncias idênticas, sonhou que dava à luz um pequeno cão que trazia na boca uma tocha brilhante.

Estes sonhos dão a impressão de terem sido inventados, não só porque se ajustam tão bem às circunstâncias das sonhadoras, mas também porque, nessa época, os cães eram uma imagem alegórica comum para santos e sábios. Mas, mesmo quando um sonho é inventado, ele exprime muitas vezes a situação inconsciente, como Jung observou. O inventor do sonho teria encontrado, nestes casos, os símbolos adequados para os dois homens, de modo que o

"sonho" teria sido, ainda assim, inspirado pelo inconsciente. É como se a pessoa que tem uma ideia súbita fosse "fecundada" por um factor inconsciente. Contudo, sou de opinião de que se trata de sonhos autênticos.

Antes de discutirmos os vários motivos destes dois sonhos, precisamos primeiro de saber algo sobre a vida dos dois santos.

A vida de São Bernardo de Claraval (1092–1153)

São Bernardo nasceu em Fontaine, perto de Dijon. O pai, um cavaleiro chamado Tecelin, foi morto numa das cruzadas. A mãe, Aleth, de uma antiga família de nobre linhagem de Mont-Bar e célebre pela sua piedade, morreu quando Bernardo era jovem. Como a criança tinha uma constituição frágil, ela decidiu que ele deveria tornar-se monge e, apesar de alguma relutância da parte dele, ele juntou-se à comunidade (cisterciense) fundada por Roberto de Molesmes em Cister, no ano de 1098. Em 1115, foi nomeado abade da abadia de Claraval, que mais tarde se tornou a abadia-mãe dos cistercienses, e ali se revelou um mestre e santo eficaz, capaz de curar pelo toque. Tornou-se conhecido em toda a parte pelos seus milagres e os peregrinos acorriam em grande número.

Bernardo interessou-se por assuntos do mundo em geral e participou nos debates teológicos mais importantes do seu tempo. No Concílio de Troyes, em 1128, contribuiu para que o concílio aprovasse a nova ordem dos Cavaleiros Templários, fundada para combater os muçulmanos e que mais tarde foi infetada por falsas doutrinas e pela alquimia árabe. Através deles, porém, ensinamentos alquímicos secretos de origem árabe foram introduzidos na Europa, onde se conservaram até ao século XVI. Após a morte do Papa Honório II, Bernardo defendeu com sucesso os direitos de Inocêncio II contra os de Anacleto II (o "Anticristo"). O papa viajou de lugar em lugar com o poderoso abade ao seu lado e, graças a Bernardo, o cisma na Igreja acabou por ser sanado.

São Norberto profetizara que o tempo do Anticristo estava próximo, pois isso lhe fora revelado num sonho. Bernardo, contudo, não acreditou; só depois de Anacleto (Pedro de Leão) surgir em cena aceitou a revelação de Norberto.

A amplitude da influência de Bernardo torna-se evidente nos resultados das suas batalhas com Abelardo. Embora fosse moralmente forte, não era rival à altura do grande erudito; como tipo de sentimento, era incapaz de seguir os argumentos subtis de Abelardo — e, no entanto, a sua palavra bastou para obter a condenação deste.

Bernardo orientou então a sua energia para a luta contra os albigenses no Languedoque. Mas a Segunda Cruzada que ali organizou falhou e reduziu a sua influência na Igreja. Isto frustrou novamente o seu impulso de converter os

albigenses, e ele atribuiu a firmeza "daqueles cães" perante a morte ao poder do Diabo.

Por natureza, Bernardo não era nem um crente cego nem um perseguidor e, apesar do seu fanatismo, tinha um carácter nobre e uma maneira conciliadora e diplomática. Quebrado pela dura autodisciplina e pelos trabalhos incessantes, morreu a 20 de Agosto de 1153.

A vida de São Domingos (1170–1221)

São Domingos, fundador da ordem dominicana (Ordem dos Pregadores), nasceu em 1170, em Caleruega, na Velha Castela. Passou dez ou doze anos em Palência, onde estudou principalmente teologia. Foi ordenado em 1195 como cónego da catedral principal de Osma, a sua diocese de origem. Em 1203 acompanhou o seu bispo numa embaixada real, em nome do rei de Castela, provavelmente a França ou Itália, onde se destacaram as suas notáveis capacidades diplomáticas.

O Papa Inocêncio III encarregou-o, em 1205, de pregar aos albigenses no Languedoque, e, durante os dez anos seguintes, esse foi o trabalho da sua vida (1205–1215).

Os albigenses do Languedoque estavam relacionados com os bogomilos da Bulgária, os patarinos da Lombardia, os cátaros, etc., cujos ensinamentos eram maniqueus e neoplatónicos. Os bogomilos, por exemplo, ensinavam a existência de duas divindades, Deus e Satanás, e que o mundo material era o reino do senhor satânico. Por essa razão rejeitavam totalmente o mundo e eram grandes ascetas, renunciando a todas as posses terrenas. Chegavam mesmo a recomendar o suicídio por fome voluntária.

Domingos combateu ao lado de Simão de Montfort, mas não participou diretamente na Cruzada e não foi inquisidor. O seu método era conversar e discutir com os albigenses e tentar convencê-los com os seus sermões. Só quando os resultados não corresponderam às suas esperanças é que recorreu a ameaças. No seu último sermão no Languedoque, exclamou amargamente: "Há muitos anos que vos admoesto com mansidão, através de sermões, preces e lágrimas. Mas onde a bênção não ajudou, uma boa sova pode fazer o trabalho!"

A ordem dominicana foi organizada por pequenos grupos de voluntários que se juntaram a Domingos durante a sua missão junto dos albigenses. Em 1218 recebeu de Honório III a autorização plena para fundar a ordem. Pode parecer que, na sua desilusão por ter falhado com os albigenses, Domingos decidiu ir ele próprio pregar aos tártaros no Dniepre e no Volga. Mas isso não aconteceu: morreu, exausto pelas privações e pelos esforços incessantes, bem como pela severidade de uma vida preenchida de trabalho, a 6 de Agosto de 1221, no seu mosteiro em Bolonha.

Interpretação dos sonhos

A Antiguidade deixou-nos uma rica coleção de sonhos de mães de homens célebres. Podemos, portanto, considerar a possibilidade de os sonhos dessas mulheres terem previsto o destino e a importância futura do seu filho. Contudo, não temos muitos paralelos modernos. Jung era da opinião de que, em geral, não se deveria perturbar uma mulher durante a gravidez, pois é um tempo de incubação introvertida. Antigamente acreditava-se que tudo o que impressiona a mãe durante a gravidez tem influência na alma do filho ainda por nascer. Assim, pode olhar-se para um sonho deste género de duas perspetivas: como predição do destino da criança ou como revelação de algum problema na alma da própria mãe.

Comecemos por examinar estes dois sonhos a partir de um ponto de vista ingénuo, isto é, considerando que indicam o destino real da criança.

Simbolismo do Cão

Enquanto símbolo, o cão possui muitos aspetos. Na Antiguidade, estava associado ao lado obscuro da lua, ligado às Mães, à deusa Selene (lua), bem como a Ártemis, a deusa do nascimento, que fez com que Actéon fosse despedaçado por cães por a ter visto a banhar-se. À noite, Hécate podia ser ouvida a uivar como uma matilha de cães. Cérbero, o cão de guarda tricéfalo do Hades, era filho de Equidna, a filha meio-serpente, meio-mulher de Gaia (a terra) e de Tifão. Os seus outros filhos eram a Quimera, Cila, a Górgona, o leão de Nemeia e a águia de Prometeu, bem como Ótrus, o cão do monstro Gérion, que Hércules matou. Foi através deste cão, seu filho Ótrus, que Equidna deu à luz a esfinge.[2]

Sírius, a estrela mais brilhante da constelação do Cão Maior, que nasce e se põe com o sol, está associada ao período de maior calor, o solstício de Verão. O cão aparece nos mistérios de Mitra como um dos animais que se lançam sobre o touro moribundo; a morte de Mitra enquanto touro é o momento de máxima fertilidade. Na época do calor mais intenso, quando a peste ameaçava (o período de Sírius), os cães eram sacrificados a Hécate. Ísis, a deusa egípcia, monta um cão. Na Antiguidade havia um jogo de palavras entre *kyon* e o seu genitivo *kynos* («cão») e *kyontis*, que significa «estar grávida». Assim, *kyon*, o cão, estava associado à gravidez; o cão pertencia à Deusa-Mãe.

O Motivo Curativo do Cão e o Seu Papel como Psicopompo

Os cães eram também um atributo de Esculápio; constituíam a sua forma teriomórfica. Devido ao seu sentido do olfato, eram-lhes feitas oferendas. No Egipto, Anúbis, com cabeça de chacal, ajudou Ísis a reunir as partes do corpo de Osíris, todas encontradas exceto o falo, que tinha sido engolido pelo peixe

Oxirrinco. Os cães desempenham, por isso, também um papel principal no ritual da morte; são os sacerdotes de Anúbis, cuja função é mumificar os cadáveres.

Na antiga Pérsia, os cadáveres eram lançados aos cães para alimento; também se levava um cão ao leito de um moribundo para que este o alimentasse, de modo que os cães poupassem o seu corpo, tal como Hércules deu bolos de mel a Cérbero na sua viagem ao submundo. Surgem frequentemente figuras de pequenos cães nas lápides funerárias, pois os cães mostram o caminho para o Além. Na mitologia asteca, um pequeno cão amarelo guia as pessoas para o outro mundo.

O motivo do cão encontra-se também nos sistemas gnósticos. Na sua *Refutação de Todas as Heresias*, Hipólito fala da Estrela do Cão e da constelação da Ursa Menor como sendo, na realidade, um cão, e escreve o seguinte:

A Ursa Maior é a primeira criação; o seu caminho é o de um caracol ou de uma roda, e move-se para trás. A Ursa Menor é uma imitação e a segunda criação, o portal estreito para a redenção, pois pertence à constelação do Cão. O *logos* é um cão; protege as ovelhas dos lobos; cria o cosmos, isto é, a ordem. Quando a constelação do Cão se eleva, todas as plantas que ainda não criaram raízes profundas murcham; por isso, a Estrela do Cão é o seu juiz. Do mesmo modo, o cão, enquanto *logos*, julga as almas, se estas ainda não encontraram as suas raízes profundas.[3]

Um texto gnóstico refere-se a uma mulher azul em forma de cão que é perseguida por um homem itifálico; ela é, portanto, a companheira da lua numa *coniunctio* (união) obscura.[4] A forma-*logos* do cão é igualmente sublinhada no simbolismo cristão, isto é, como imagem de Cristo, gentil para com aqueles que o aceitam, perigoso para os seus opositores. São Gregório referia-se a homens piedosos e eruditos como cães. São Paulo foi comparado a um cão indiano, que vive metade na terra, metade na água.

No simbolismo alquímico, o cão indica o início da transformação; é um símbolo da *prima materia*. Assim, Ventura, citando Arnaldus, orienta o adepto: «Despedaça a pequena cadela (*frange caniculam*)», indicando que a cadela, tal como o cão macho, é um símbolo da *prima materia*, que deve ser dissolvida para poder ser transformada. Uma citação de Hermes em Khalid afirma que se deve «tomar um cão coetaniano e uma cadela arménia, acasalá-los, e eles dar-te-ão um filho à semelhança de um cão de tonalidade celeste» e que «esse cão guardará o teu amigo e proteger-te-á do teu inimigo, e ajudar-te-á onde quer que estejas, estando sempre contigo, neste mundo e no outro».[5]

O Aspeto Realista da Imagem do Cão

Cuvier disse uma vez: «O cão é uma das maiores conquistas do homem». É utilizado na caça e como guardião. É simultaneamente natureza pura e, no entanto, o animal mais próximo do homem; psicologicamente, representa o contacto ideal do ser humano com os seus instintos. É conhecido no folclore pelo seu bom faro, e diz-se que prevê o futuro. Os cães sabem quando as pessoas morrem e, por vezes, deixam-se morrer à fome junto à campa do seu dono. São de tal modo um espelho do homem que representam verdadeiramente o seu *alter ego*. Existem inúmeros exemplos desta associação estreita; basta mencionar Frederico, o Grande, e a sua «Bichette».

Apliquemos agora o simbolismo do cão aos dois sonhos.

O cão perdeu a sua independência e tornou-se dependente do ser humano. Tanto São Bernardo como São Domingos foram também servidores de um mestre: Cristo. Este é o motivo da *katoche*.[6] São prisioneiros de um destino especial; todo o impulso para viverem a sua própria vida é controlado; são verdadeiramente os cães de Cristo,[7] servindo-o neste mundo e, como cães, conduzindo à esperança do outro mundo. São também responsáveis por manter o rebanho unido, pois os hereges são os lobos ou «as raposinhas que devastam as vinhas».[8]

Estes «cães» específicos têm, contudo, também um aspeto negativo, pois serviram apenas um único ponto de vista; não enfrentaram o problema do seu tempo. Bernardo era incapaz de dialogar com Abelardo; apenas lhe «ladrava»! E Domingos «ladrava» contra os albigenses. Não devemos ignorar o facto de que este foi o início da Inquisição, que tentou eliminar, através do puro poder, todo o movimento herético. Como resultado, porém, o confronto religioso tornou-se cada vez mais fanático. Uma tal solução do conflito não é solução alguma; mas, nessa época, o ser humano ainda não era capaz de lidar com o problema de forma individual e humana.

Ambos eram tipos sentimentais, cheios de lealdade ao seu sentimento. Bernardo podia curar através do toque; isto recorda-nos o motivo do cão de Esculápio e também o de Anúbis. Em certo sentido, Bernardo também curou a cisão na Igreja. Quando um homem assim segue um caminho interior que não parece corresponder à sua visão consciente da época, isso significa, presumivelmente, que as suas convicções instintivas provêm da mãe; foi ela que transplantou para o filho as suas opiniões emocionais, como no caso de Agostinho; mas então o filho é simplesmente levado por um impulso não controlado; contorna o conflito interior da dúvida religiosa e, consequentemente, envolve-se em conflito com o mundo exterior. Abelardo tentou reconciliar o aristotelismo com o pensamento teológico do seu tempo,

unir o realismo e o nominalismo no seu conceptualismo; tentou pensar em paradoxos e, ao mesmo tempo, suportar o conflito na vida real.

Nenhum dos nossos santos foi atormentado por tentações e dúvidas interiores; para eles, os lobos e as raposas estavam no exterior, e ladravam-lhes. Eram levados inconscientemente pelo instinto. Neles, a tradição cristã tinha-se tornado uma atitude instintiva, pela qual eram sempre sustentados a partir de baixo. Mas isto também provoca uma certa inércia relativamente à investigação profunda das coisas e ao seu trabalho interior.

Como já foi referido, devemos também considerar os aspetos negativos do cão: enquanto Mãe obscura Hécate, enquanto morte e enquanto portador de loucura. Se examinarmos este aspeto relativamente a ambos os homens, vemos que a sua atitude piedosa e zelosa, desprovida de humanidade, teve resultados muito negativos naquela época.

O cão «transportando uma tocha brilhante na boca» foi interpretado, na altura, como «trazendo luz ao mundo». Isto é verdade, por um lado, pois a Ordem Dominicana foi o berço da filosofia tomista e do espírito escolástico na Igreja Católica Romana. A sua intenção não era refugiar-se na Inquisição, mas utilizar melhores argumentos, e, deste modo, a filosofia eclesiástica produziu uma nova forma de pensamento europeu de enorme importância. Naturalmente, quem combate algo acaba por se contagiar com isso, e foi assim que o aristotelismo e uma boa parte da magia antiga (isto é, da ciência natural) se infiltraram neste novo ensino filosófico — chegaram mesmo a ser condenadas dezassete *sententiae* de Tomás de Aquino!

Como resultado deste movimento escolástico, desenvolveu-se o lado intelectual do dogma; contudo, a experiência ingénua do sentimento do cristianismo primitivo perdeu-se parcialmente e foi compensada pelo surgimento de movimentos místicos (Meister Eckhart, Ricardo, Hugo e Adão de São Vítor, etc.).

O endurecimento face aos movimentos heréticos provocou também uma certa inflexibilidade na atitude dogmática e conduziu gradualmente ao posterior e infeliz cisma na Igreja. Devemos, portanto, interpretar o motivo da tocha não apenas como iluminação, mas também como sinal de uma futura conflagração: ela incendiará o mundo. O fogo é, em si mesmo, uma acumulação de energia, de afetos e emoções, que literalmente causam destruição, mas também trazem iluminação. É o portador de um novo esclarecimento, sem o qual nunca poderíamos alcançar uma consciência superior.

Esta tocha trouxe consigo um conflito difícil, mas foi também a parteira de um novo espírito europeu, no qual ainda hoje vivemos, em certa medida. No

sonho, o inconsciente apresenta o motivo sem comentário, como que um instantâneo da situação momentânea.

Se compararmos os dois cães dos sonhos entre si, vemos que o cão de Bernardo era bastante comum, enquanto o de Domingos, com a tocha na boca, não o era. Os povos primitivos chamariam a este último um «cão-médico», o portador oculto de um espírito. Isto confere ao cão um pano de fundo sobrenatural: é uma espécie de espírito sob forma velada. Devemos agora perguntar-nos como interpretar este motivo do cão enquanto animal que está por detrás do homem e o sustenta. Ele aponta para uma possibilidade, uma tendência para elevar o seu significado à consciência, e indica que existe, ao mesmo tempo, uma incompatibilidade na consciência; devido a certos preconceitos, não permitimos que esses conteúdos atravessem o limiar consciente humano.

O cão de Bernardo representa outro motivo; embora seja um cão, é branco e vermelho. Estas duas cores pertencem às fases cromáticas do processo alquímico; primeiro surge a *nigredo* (enegrecimento), por vezes seguida pela chamada cauda-de-pavão ou pela cor verde; depois a *albedo* (branqueamento), em seguida a *rubedo* (avermelhamento) e, com ela, como quarta fase, a cor amarela ou dourada.

A *nigredo* indica um estado de depressão e tristeza, uma condição em que se é movido por impulsos instintivos, paixões (o aparecimento de animais selvagens), emoções, etc. A sombra e o *animus* ou *anima* surgem nesta fase sob uma forma destrutiva. Por esta razão, a *albedo* é produzida através da lavagem e da purificação. A *albedo* representa um estado de iluminação; novas ligações tornam-se claras, a pessoa desprende-se e torna-se mais objetiva em relação aos seus impulsos interiores; coloca-se acima das suas emoções.

É o momento em que a «neve branca é subitamente vista a cair».[9] Contudo, nesta fase, a pessoa também se encontra afastada da vida, demasiado só, demasiado separada, demasiado passiva. Segue-se então a *rubedo*, ou avermelhamento; a vida regressa, já não é governada pelo ego, mas pelo Si-Mesmo; estabelece-se novamente uma relação entre ambos, mas de forma impessoal.

O simbolismo alquímico não se opõe à visão cristã da época; por assim dizer, complementa-a, procurando acrescentar as fases negras em falta e, desse modo, completar o cristianismo na sua relação com a realidade e com o ser humano autêntico. Por volta do ano 1000 d.C. houve uma crise no cristianismo, e estes dois santos, bem como a alquimia, tentaram, cada um à sua maneira, curá-la; os santos ladravam aos lobos, enquanto o objetivo da alquimia era promover o aumento da consciência humana.

Passemos agora a interpretar o sonho do ponto de vista da mãe. Nos contos de fadas encontramos frequentemente o motivo da madrasta ou sogra malvada que calunia a jovem mãe e anuncia ao filho que a sua esposa deu à luz cães, o que indica sodomia. Há mulheres que têm fantasias semelhantes antes do parto.

O que significa o sonho do ponto de vista psicológico? A intenção do inconsciente é ajudar a mulher a tomar consciência de algo, para que o filho seja libertado para seguir o seu próprio destino. Aleth preocupava-se com este motivo e receava não dar à luz uma criança normal. Era francesa, de boa família, e encontrava-se perante um problema muito difícil: o marido estava constantemente ausente de casa; ela não podia viver os seus instintos sem pecar.

Na Grécia antiga, «cão» era uma palavra vulgar para o pénis e representava a sexualidade comum; assim, os chamados «filósofos-cão», como a escola cínica, por exemplo, praticavam relações sexuais em público para demonstrar o seu desprezo por todas as convenções. Na sua vida espiritual, Aleth encontrava-se igualmente frustrada, pois uma mulher necessita tanto de comunidade humana como de Eros para se desenvolver de forma adequada. Se não pode viver o seu Eros na realidade, o inconsciente fica sobrecarregado; se o instinto sofre, ela pode obter para si um cão-espírito como amante.

Em mulheres deste tipo, o inconsciente encontra-se excessivamente constelado, o que intensifica as fantasias que têm acerca dos seus filhos. Quando uma mulher permanece sozinha, cai frequentemente no *animus*. Os árabes dizem de uma mulher que leva uma vida solitária que um *djinn* a capturou no deserto!

Embora muitas mulheres possam ter tido sonhos semelhantes, estes nem sempre são vividos da mesma maneira. Estes sonhos revelam apenas um determinado padrão, e o nível em que esse padrão é vivido depende da particularidade humana da mãe e do filho. Bernardo e Domingos viveram o padrão de um complexo materno, mas numa forma elevada e admirável. Em casos deste tipo, o objetivo da análise é descobrir como um complexo materno tão poderoso, que não pode ser alterado, pode ser vivido. Tais factores são demasiado profundos para serem eliminados.

Estamos perante um padrão arquetípico fundamental; não pode ser travado, apenas pode ser vivido de uma forma humana e adequadamente aceitável, compatível com os valores pessoais do homem cuja alma o contém. Nos santos, isso resulta num sacrifício dos valores pessoais, e a Igreja tem razão em canonizá-los. Outro homem talvez vivesse a vida de um cão real a um nível vulgar. Quando uma mãe reprime a sua vida instintiva, o filho provavelmente viverá essa vida de forma excessiva. Mas só o poderá fazer se conseguir libertar-

se. Mais frequentemente, porém, viverá os desejos da mãe de não entrar em contacto algum com o mundo.

Estes dois homens nunca tentaram libertar-se; viveram dentro das suas limitações, aceitaram o sacrifício das suas vidas pessoais — mas projectaram o lado sombrio nos seus inimigos.

Notas

1. *Sermo* 66, referente ao *Cântico dos Cânticos* 2:15.
2. Sobre o simbolismo do cão, cf. Jung, *Symbols of Transformation*, CW 5, par. 577.
3. *Elenchos* 4.47.10 ss. Tradução do autor.
4. Ibid., 5.20.6.
5. Ver também o *Rosarium* e a citação em Jung, *The Practice of Psychotherapy*, par. 458.
6. Cf. von Franz, *The Passion of Perpetua* (Irving, Texas: Spring Publications, 1979), p. 44.
7. Num jogo de palavras, os dominicanos chamavam-se a si próprios *Domini canes*, «cães do Senhor».
8. *Cântico dos Cânticos* 2:15.
9. R. Wilhelm e C. G. Jung, *The Secret of the Golden Flower* (Nova Iorque: Harcourt, Brace & World, 1962), p. 53.

SONHO DE DESCARTES

Traduzido por Andrea Dykes e Elizabeth Welsh

Introdução

O chamado «grande sonho» do jovem René Descartes[1] sempre despertou grande interesse, pois o próprio Descartes o considerava de importância primordial. Julgou-o digno de publicação e tentou interpretar o seu simbolismo. É indiscutível que este sonho desempenhou um papel decisivo no desenvolvimento de Descartes, mas, infelizmente, possuímos apenas uma versão incompleta do seu conteúdo, relatada pelo abade Adrien Baillet.[1]

O sonho não foi muito investigado do ponto de vista da psicologia profunda. No entanto, Sigmund Freud afirmou uma vez a Maxime Leroy que se tratava de um sonho «vindo de cima», isto é, de uma camada da psique muito próxima da consciência. Por conseguinte, grande parte do seu conteúdo poderia ter sido produzida conscientemente.[2] Além disso, dois artigos do *International Journal of Psycho-Analysis*, de 1939 e 1947, explicam o sonho a partir do ponto de vista freudiano.[3] Discutirei esses artigos mais adiante, no decurso da minha própria interpretação. Um excelente estudo de J. Rittmeister, «*Die mystische Krise des jungen Descartes*», escrito anteriormente mas publicado mais tarde do que este texto, interpreta o sonho de forma concordante com a minha versão em muitos aspetos. Rittmeister morreu na Alemanha em 1943. O seu estudo foi publicado postumamente por A. Storch,[4] que também escreveu uma breve comparação entre as nossas interpretações.

Embora os artigos que investigam o sonho de Descartes tenham revelado muita informação sobre os seus problemas pessoais, acreditamos que o sonho, em forma simbólica, lança também uma luz considerável sobre a situação espiritual do início do século XVII, revelando aspetos que ainda hoje nos interessam.[5] Para usar um termo de Jung, trata-se de um sonho arquetípico. Contém uma mensagem suprapessoal. Os símbolos fundamentais do sonho — a tempestade, o fruto redondo, as faíscas de fogo e a «trucagem mágica» — são todos imagens arquetípicas com um significado coletivo, mostrando que os acontecimentos que tiveram lugar no inconsciente de Descartes e que se impuseram à sua consciência estavam profundamente entrelaçados com os problemas religiosos e científicos gerais da sua época. Como o aspeto pessoal também é de grande importância, devemos considerá-lo em primeiro lugar.[6]

A vida de Descartes

René Descartes nasceu em La Haye (Touraine) a 31 de Março de 1596, como o terceiro filho sobrevivente de Joachim des Cartes,[7] conselheiro no *parlement* de Rennes. A sua mãe, Jeanne Brochard, morreu um ano depois ao dar à luz um quinto filho, que não sobreviveu.[8] O pai voltou a casar. Descartes conta-nos que

herdou da mãe a tez pálida e uma tosse incessante.[9] Aos oito anos foi enviado para o Colégio Real Jesuíta de La Flèche, em Anjou. Aí, o padre Étienne Charlet e o padre Dinet permitiram-lhe, com consideração, cuidar bem da sua saúde delicada. Como tinha um quarto só para si, costumava permanecer na cama a meditar — um hábito que manteve ao longo de toda a vida — e os colegas apelidaram-no de «*le chambriste*».[10] O pai tinha pouca consideração pelo rapaz frágil, sempre enterrado em livros ou perdido nos seus pensamentos.[11] Descartes, porém, dava-se bem com a irmã, mais tarde Madame de Crévy, e com o filho desta.

Aos dezasseis anos deixou La Flèche para viver em Paris. Aqui conviveu com amigos como Mydorge e outros (possivelmente Mersenne). Com eles dedicou-se à matemática, à música e à filosofia — sobretudo aos escritos de cépticos como Montaigne e Charron. Levava a vida típica de um *gentilhomme*, praticando esgrima, equitação, *jeu de paume*, tocando música; as mulheres, porém, evitava-as educadamente.[12] Também em Paris passava a maior parte da manhã na cama, retirando-se cada vez mais para um completo isolamento. Continuou estes hábitos quando participou na campanha dos Países Baixos de Maurício de Nassau (protestante, mas aliado da França) contra os espanhóis.[13]

O prolongado cerco de Breda foi para Descartes um período de lazer, que aproveitou para se entregar às suas inclinações filosóficas. Tornou-se também conhecido do físico e médico de Dordrecht, Isaak Beeckmann, com quem discutiu principalmente a aplicação da matemática à física e vice-versa.[14] Em 1619 assistiu à coroação de Fernando II da Áustria em Frankfurt e permaneceu aquartelado nas proximidades de Ulm, onde passou todo o Inverno, em incubação espiritual, num quarto aquecido («*dans un poêle*») na casa de uma família alemã da classe média. Foi aí que Descartes viveu a sua famosa «iluminação», a sua grande descoberta matemática, e o sonho subsequente que estamos prestes a discutir. Tinha então vinte e três anos de idade.

Tudo o que sabemos de facto acerca desta fase importante da sua vida é que provavelmente já estava em contacto com o rosacruciano Johannes Faulhaber[15] e que ficou profundamente impressionado com o movimento.[16] Não é certo que tenha efetivamente aderido à sociedade, e isso é, aliás, pouco provável.[17] No *Discours de la méthode* afirma ter lido suficientemente os alquimistas e os mágicos para não se deixar enganar por eles.[18] Estava, sem dúvida, familiarizado com as obras de Agrippa de Nettesheim e com a *Ars Magna* de Raimundus Lullus,[19] bem como com o *De Magnete* de Athanasius Kircher[20] e a *Magia Naturalis* de Joannes Baptista.

Anteriormente, em La Flèche, tinha tomado contacto com as obras de Galileu, que só mais tarde viria a ser condenado pela Igreja. Em particular, Lúlio e a questão da astrologia perseguiam-no (*hantait*) durante muito tempo.[21]

Provavelmente lera o tratado alquímico *Physika kai mystika* do Pseudo-Demócrito e dera a uma obra sua o nome *Democritica*, inspirado nele.[22]

Após inúmeras deambulações infrutíferas e uma participação relativamente passiva na Batalha da Montanha Branca, perto de Praga, contra o «Rei de Inverno», Frederico do Palatinado, Descartes regressou a Paris. Em 1623 fez uma peregrinação à Madonna de Loreto, perto de Veneza,[23] em cumprimento de um voto que fizera por ocasião do seu sonho. Depois participou em certas festividades da Igreja celebradas em Roma.

O conflito entre os livre-pensadores (como Vanini) e a Igreja tornava a vida em França impossível para ele; contudo, quando foi chamado pelo cardeal jesuíta de Bérulle a enfrentar o livre-pensador Chandoux num debate, triunfou sobre o adversário.[24]

Descartes foi então viver para a Holanda, onde o comércio externo e a expansão colonial atingiam o seu auge; era o tempo de Rembrandt e de Frans Hals.[25] Mudou de alojamento nada menos do que vinte e quatro vezes e manteve a sua morada tão secreta quanto possível. Como amava profundamente a natureza, procurava lugares para viver no campo. A sua residência era normalmente dividida em duas partes: um *salon de réception* e, atrás dele, um laboratório secreto onde dissecava animais (chegando mesmo a vivissecar coelhos),[26] polia e brunia lentes de telescópios, e realizava outros tipos de trabalho científico.[27]

Durante este período trabalhava em *Le Monde*, uma espécie de enciclopédia de todas as ciências naturais. Mas, após a condenação de Galileu, não ousou publicá-la,[28] porque nela defendia uma teoria galileana relacionada com algumas das suas próprias ideias.[29] Distribuiu o seu conteúdo por outras obras, com o resultado de que partes só vieram a público depois da sua morte.

Nesta altura tiveram lugar as suas primeiras discussões com oponentes filosóficos ortodoxos, que o acusavam de minar a religião. Procurou e encontrou apoio no seu antigo mestre, o padre Dinet, de La Flèche, bem como protecção diplomática e política através da embaixada francesa. Com efeito, mostrava-se muito relutante em enfrentar batalhas filosóficas e evitava-as num espírito pacífico e diplomático.[30] Foi então que publicou os *Principia*, bem como a correspondência com Isabel do Palatinado sobre a relação entre corpo e mente. Esta última deu origem ao seu tratado *Les Passions de l'âme*.[31]

Nesta fase da sua vida, Descartes envolveu-se numa ligação com uma criada holandesa, Helena Jans, da qual resultou o nascimento de uma filha, Francine. Mas a menina morreu quando tinha cerca de cinco anos,[32] e nada mais se ouve acerca da mãe. Descartes refere-se a este episódio como um «compromisso perigoso do qual Deus o resgatara» (*dangereux engagement dont*

Dieu l'a retiré) e sublinha mais tarde «que Deus, pela continuação da Sua mesma graça, o preservara até então de recaídas» (*que Dieu par une continuation de Sa même grâce, l'avait préservé jusque-là de la récidive*). Numa carta admite ter tido, na juventude, uma breve inclinação por uma rapariga com um ligeiro estrabismo. O mesmo sentimento notavelmente frio — ou talvez o medo de aceitar o seu próprio sentir — revela-se na expressão com que descreve a morte quase simultânea da irmã e do pai: diz ter sentido um considerável «*desplaisir*».[33]

Nos retratos, Descartes surge-nos extremamente cético, com olhos sem brilho, desconfiados e voltados para dentro. Era de pequena estatura, frágil, vestia-se quase sempre de preto e era dolorosamente asseado. Usava o cabelo a cair sobre a testa como uma cortina negra que lhe chegava quase aos olhos.

Em 1649, por intermédio do seu amigo Pierre Chanut, embaixador francês na Suécia, Descartes foi nomeado tutor de filosofia da rainha Cristina da Suécia,[34] uma jovem de apenas vinte anos. O pobre *chambriste* tinha de dar as lições nas primeiras horas da manhã.[35] Além disso, a jovem aluna, cujos hábitos espartanos e energia sem limites parecem ter sido o resultado de uma feroz possessão pelo *animus*, impôs-lhe a reorganização do sistema académico sueco. Contudo, enquanto cuidava devotamente de Chanut, que sofria de uma inflamação dos pulmões, Descartes contraiu ele próprio a doença e morreu a 11 de Fevereiro de 1650, no seu quinquagésimo quarto ano de vida.

Os acontecimentos imediatamente anteriores ao sonho são vagos, mas sabemos com certeza que o jovem Descartes o sonhou no seu *poêle* em Ulm, no primeiro ano da catastrófica Guerra dos Trinta Anos. Este sonho causou-lhe uma impressão tão profunda que o publicou num texto especial, *Olympica*,[36] sugerindo assim que sentia ter «vindo de cima» — embora, evidentemente, não do Deus do cristianismo. Leibniz troçou do carácter «quimérico» desta obra.[37] O conteúdo do original, que se perdeu, é relatado na *La Vie de M. Descartes* de Adrien Baillet.[38]

O sonho

Descartes inicia o relato do sonho com as seguintes palavras: «A 10 de Novembro de 1619, quando estava cheio de entusiasmo e descobri os fundamentos da ciência maravilhosa.»[39] Na margem lê-se: «A 11 de Novembro de 1620, comecei a compreender os fundamentos da descoberta maravilhosa.»[40] Trata-se evidentemente de um caso de inspiração ou iluminação inconsciente; só depois de passado um ano começou a compreendê-la conscientemente e a fazer uso dela.[41]

No momento do sonho encontrava-se num estado de extrema exaustão, resultado de se ter esforçado apaixonadamente por libertar o espírito de todo o preconceito, para poder experimentar a mente num estado absolutamente puro

(*intellectus purus*) e, por esse meio, descobrir a verdade — o único objetivo da sua vida.[42] Como nos diz no *Discours de la méthode*,[43] voltou-se inteiramente para dentro:

Depois de ter passado alguns anos a estudar assim no livro do mundo e a tentar adquirir alguma experiência, resolvi um dia estudar também dentro de mim próprio e usar todas as forças do meu espírito para escolher os caminhos que devia seguir; nisso fui bem mais bem-sucedido, parece-me, do que se nunca tivesse saído do meu país ou dos meus livros.[44]

Provavelmente não é por acaso que o grande sonho de Descartes ocorreu durante o seu «exílio» alemão, porque, para os franceses, a Alemanha representa muitas vezes a «paisagem da alma», sobre a qual projetam o seu inconsciente — a sua sombra e o seu lado romântico — bem como a sua falta de moderação, o pensamento especulativo, e assim por diante. Descartes descreve a sua nova experiência como um caminhar no escuro:[45] «Mas, como um homem que caminha sozinho na escuridão, resolvi ir tão devagar e usar tanta circunspeção em tudo que, mesmo possuindo muito pouco, pelo menos tive o cuidado de não cair.»[46]

Assim, aproximou-se bastante do limiar do inconsciente e chegou mesmo a ter o pressentimento de que nessa noite teria um sonho significativo.[47] Diz, de facto, que o mesmo espírito (*le génie*) que o inspirava com entusiasmo já lhe tinha predito o sonho quando se deitou e que a mente humana não teve qualquer parte nesse sonho.[48] G. Cohen, que reivindica Descartes para os rosacrucianos, chama também a atenção para o seguinte ritmo significativo na sua vida: a 10 de Novembro de 1618, o encontro com Isaak Beeckmann, o seu despertador espiritual, como Descartes lhe chama; a 10 de Novembro de 1619, o grande sonho; e a 11 de Novembro de 1620, a descoberta da *scientia mirabilis*, ou das possibilidades da sua aplicação.[49]

É impossível identificar com qualquer grau de certeza a «descoberta maravilhosa» que, segundo ele, realizou na noite anterior ao sonho.[50] Poderia consistir, primeiro, na descoberta de que as quatro disciplinas do *quadrivium* — matemática, geometria, aritmética e astronomia — podem, juntamente com a música,[51] ser reduzidas a uma «*mathématique universelle*», cujos princípios básicos são a serialidade dos números e as suas relações proporcionais;[52] segundo, que a álgebra pode ser expressa por letras do alfabeto, e os números quadrados e cúbicos, etc., por pequenos números em expoente, em vez dos chamados sinais cóssicos; e terceiro, que as quantidades podem ser expressas por linhas e vice-versa, pelo que geometria, álgebra e matemática se fundem e se tornam uma única disciplina científica: a geometria analítica.[53]

G. Milhaud mostrou, porém, que a «descoberta» foi, com toda a probabilidade, elaborada apenas depois do sonho;[54] por isso, eu suporia que,

nesta altura, Descartes terá intuído essas ligações apenas de forma intuitiva e só mais tarde as terá desenvolvido nas formulações específicas acima referidas.

Gostaria de ilustrar esta ideia com a explicação de Poincaré sobre a génese das descobertas matemáticas, sobre a qual escreveu um estudo psicológico de interesse notável.[55] Poincaré começa por constatar que nem todos os pensadores dotados são dotados para a matemática e conclui que «uma demonstração matemática não é um simples encadeamento de silogismos, mas uma série de silogismos colocados numa determinada ordem, e a ordem em que os elementos individuais aqui surgem é muito mais importante do que esses próprios elementos».[56]

Segundo Poincaré, o talento matemático é um sentimento intuitivo da ordem matemática,[57] e a descoberta matemática ocorre através de uma seleção pré-consciente, a partir da abundância de possibilidades de combinação disponíveis. Poincaré relata então como ele próprio fez uma descoberta desse tipo:

Durante duas semanas eu esforçara-me por provar que não existiam funções do tipo daquelas a que mais tarde chamei funções fuchsianas. Na altura eu era muito inexperiente; todos os dias me sentava à secretária durante uma ou duas horas, experimentando um grande número de combinações sem obter qualquer resultado. Numa noite, ao contrário do meu hábito, bebi café preto e não consegui dormir. Uma multidão de pensamentos acorreu; senti como colidiam uns com os outros, até que finalmente dois deles se agarraram e formaram uma combinação estável. De manhã eu tinha provado a existência de uma classe de funções fuchsianas, precisamente aquelas que se podem deduzir da série hipergeométrica. Só precisei de rever o resultado, o que foi feito em poucas horas.[58]

Poincaré conta depois uma outra descoberta semelhante que, sob a forma de um pensamento súbito, lhe apareceu diante dos olhos com absoluta certeza enquanto caminhava um dia. Mais adiante diz:

A irrupção desta iluminação súbita é muito surpreendente; nela vemos um sinal seguro de um trabalho inconsciente prolongado; a importância de tal trabalho inconsciente para a descoberta matemática é incontestável…

Quando se está a trabalhar num problema difícil, acontece frequentemente que, no início do trabalho, não se faz qualquer progresso. A pessoa permite-se então uma pausa, mais curta ou mais longa, para descansar e, depois, volta a sentar-se à secretária. Durante a primeira meia hora, volta a não encontrar nada e, de súbito, apresenta-se a ideia decisiva. (…) Provavelmente, durante o período de descanso, prosseguiu um trabalho inconsciente, e o resultado desse labor é mais tarde revelado ao matemático. (…) Mas uma revelação deste tipo

não ocorre apenas durante um passeio ou uma viagem. Também se afirma durante um período de trabalho consciente; nesse caso, porém, é independente desse trabalho, e este funciona, no máximo, como um catalisador; é semelhante ao estímulo que incitou o resultado — obtido durante o tempo de descanso, mas que permanecera inconsciente — a assumir forma consciente. (…)[59]

Com efeito, os esforços, muitas vezes infrutíferos, em torno do problema põem, por assim dizer, em movimento as atividades do inconsciente, e os seus resultados surgem na consciência sob a forma de inspirações.

As manifestações inconscientes especialmente privilegiadas, capazes de aparecer na consciência, são aquelas que, direta ou indiretamente, influenciam a nossa sensibilidade de forma mais profunda. Notar-se-á, com espanto, que aqui, nesta ocasião de argumentação matemática, que parece depender exclusivamente da inteligência, os sentimentos têm de ser tidos em consideração. Torna-se compreensível, no entanto, se se imaginar o sentimento de beleza matemática. O sentimento da harmonia dos números e das formas, da elegância geométrica (…) oferece satisfação às nossas necessidades estéticas e, ao mesmo tempo, fornece ajuda ao nosso espírito, sustentando-o e orientando-o. Na medida em que nos coloca diante dos olhos um todo bem ordenado, permite-nos antecipar uma lei matemática.[60]

Penso que estas observações de Poincaré nos podem dar uma ideia do que se passou com Descartes na véspera do seu sonho. Terá vivido uma «iluminação» matemática semelhante, ou uma visão intuitiva de certas combinações ou padrões ordenados, e possivelmente terá até tirado a conclusão (um tanto prematura) de que, nessa «iluminação», descobrira ou uma espécie de ciência universal, ou as suas leis. Ainda hoje se trava uma guerra apaixonada entre os membros da chamada escola «formalista» da matemática, que acreditam que a matemática assenta em lemas conscientes (como, por exemplo, Bertrand Russell e G. Frege, entre outros), e os intuitivos, que admitem que as descobertas matemáticas podem ter origem numa visão intuitiva da ordem matemática.

Na sua *The Psychology of Invention in the Mathematical Field*,[61] Jacques Hadamard mostrou que as descobertas matemáticas são, muito provavelmente, frequentemente governadas por processos psíquicos pré-conscientes. Creio que, neste período da sua vida, Descartes teve uma intuição matemática, que mais tarde tentou desenvolver através do pensamento racional.

Segundo Sirven,[62] Descartes, mesmo nessa altura, já teria intuído a sua «*methode*», isto é, o seu modo de pensar, e as descobertas matemáticas foram os primeiros frutos dessa via. Sirven acredita, porém, que a «*methode*» assentava na ideia, ainda então geralmente aceite, da unidade de todas as ciências (*l'unité des sciences*). O seu primeiro resultado é a ideia de uma

«*mathématique universelle*». Como sublinha E. Gilson,[63] para Descartes trata-se de que «tudo o que é suscetível de conhecimento verdadeiro (…) é, por definição, suscetível de conhecimento matemático. A ideia da unidade do corpo das ciências[64] (…) é, pois, inseparável, cronológica e logicamente, da extensão do método matemático à totalidade do domínio do conhecimento».[65] Esta crença na unidade era fácil para Descartes, que considerava o conhecimento matemático como «verdades absolutas».[66]

Esta convicção acabou por ruir, e a base de realidade do pensamento matemático tornou-se matéria de discussão apaixonada. Os matemáticos de hoje sabem, como explica o professor F. Gonseth,[67] que o pensamento matemático ocorre num «campo de consciência» entre dois pólos complementares da realidade: um a que chamamos «exterior» e outro a que chamamos «interior», ambos transcendendo a consciência.[68] Descartes via estes dois domínios como coincidentes na sua ordenação e não se preocupava com a sua natureza transcendente à consciência, «transmatemática».[69] Acreditava, pelo contrário, que podia apreender o seu mistério apenas através da matemática.

Provavelmente, o que ele tinha verdadeiramente em mente era a ordenação imanente dos processos de pensamento que tinham sido libertados[70] pelos arquétipos (os seus «números» e as suas *veritates innatae*) e, com eles, a ideia de um «conhecimento absoluto».[71] Pensava claramente que podia formular isto melhor através dos conceitos fundamentais da matemática ou, mais geralmente, através de um método científico universal e de uma linguagem simbólica.[72] Penso que foi esta a razão pela qual a *Ars Magna* de Raimundo Lúlio o «perseguiu» durante tanto tempo, pois representa um esforço semelhante para «apreender» uma «verdade absoluta» por meio do simbolismo matemático.

A obra de Lúlio baseava-se igualmente numa inspiração inconsciente[73] e, por isso, valeu-lhe o título de *doctor illuminatus*. Consistia numa correlação de certas artes mnemotécnicas antigas, pelas quais o orador esperava fixar o seu discurso na memória sem esforço. Metrodoro de Escepsis inventara uma arte em que associava as partes de qualquer oração que fosse proferir ao «círculo mágico» das casas do zodíaco. Esta ideia, que à primeira vista parece tão absurda, não o é tanto quando percebemos que, através da psicologia profunda contemporânea de Jung, se descobriu que a ordenação central dos processos psíquicos pré-conscientes se deve a um centro regulador psíquico que Jung designou como «o Si-Mesmo» (*the Self*) e que se sabe manifestar sob a forma de mandala.[74] O horóscopo e os padrões de pensamento de Lúlio são estruturas deste tipo.[75]

Nestes mandalas mnemotécnicos vemos, consequentemente, uma primeira ideia pré-científica de que o Si-Mesmo pode ser o derradeiro «factor regulador» dos nossos processos de pensamento e das estruturas da memória.

Estes mandalas mnemotécnicos, que pretendiam também servir para a ordenação e concentração da alma, floresceram durante o Renascimento (Marsilio Ficino e Pico della Mirandola) e chegou-se mesmo a pensar que tinham um poder regenerador mágico sobre o Universo (Giordano Bruno).[76] Supunha-se que representavam, na alma do homem, uma imagem de uma ordem misteriosa e abrangente do Cosmos.

Como Paolo Rossi demonstrou de forma muito convincente, estas tradições exerceram uma influência profunda sobre o jovem Descartes. A esta ideia — de que, ao construir uma mandala, se pode encontrar um modelo estrutural comum do universo e da mente humana — estava ligada a esperança de que seria possível descobrir uma espécie de «computador de ideias»: um sistema lógico universalmente válido pelo qual todo o conhecimento essencial pudesse ser reunido.[77] Parece extremamente provável que Descartes tenha sido influenciado por ideias deste género e que, intuitivamente, procurasse algo como uma ordem universal do ser (presumivelmente sob forma de mandala), sendo emocionalmente esmagado pelo pensamento de que tinha vislumbrado o mistério central de todo o ser.

É, portanto, natural supor que a sua visão fosse uma mandala, porque o sistema cartesiano de coordenadas que resultou destas intuições também é uma mandala. G. Milhaud considera que ele encontrara «coisas de uma ordem superior, coisas divinas ou celestes» (*des choses d'en haut, des choses divines ou célestes*) e que, por isso, batizara o seu tratado *Olympica*[78] — tal como, no seu sonho, interpretara a tempestade como a «mente» e o relâmpago como o «espírito da verdade».[79] Milhaud inclina-se, assim, para a ideia de que Descartes encontrara uma linguagem universal de interpretação simbólica, algo que ultrapassa mesmo a matemática pura.

Em todo o caso, parece provável que Descartes tenha sido tocado por imagens arquetípicas ordenadas do inconsciente e tenha procurado compreendê-las intelectualmente. Os números são representações arquetípicas, que parecem assentar em padrões arquetípicos que, de facto, unem os mundos da psique e da matéria de um modo ainda não explicado. Além disso, o rosacruciano Johannes Faulhaber, com quem Descartes provavelmente comunicava nessa altura, publicara em 1619 um livro, *Numerus figuratus sive Arithmetica arte mirabili inaudita nova constans*,[80] sobre o simbolismo dos números.[81]

Nessa época, Descartes também planeava escrever um livro intitulado «*Trésor mathématique de Polybe le Cosmopolite*». Talvez procurasse estabelecer princípios de pensamento de validade universal a partir da ordem dos números naturais, como, por exemplo, os que resultam das relações proporcionais dos números.[82] É certo que procurava uma ciência universal matemático-simbólica e

acreditava ter tido um pressentimento dos seus rudimentos[83] e da sua «linguagem».

Eis como Adrien Baillet relata o relato de Descartes acerca do sonho:[84]

Descartes conta-nos que, quando se deitou para dormir a 10 de Novembro de 1619, ainda estava cheio de entusiasmo e completamente absorvido pelo pensamento de ter descoberto naquele dia os fundamentos de uma «ciência maravilhosa». Durante a noite teve três sonhos consecutivos, que julgou só poderem ter sido inspirados por um poder superior. Tendo adormecido, imaginou ver fantasmas e ficou aterrorizado com essas aparições.

Pensou que caminhava pelas ruas e estava tão horrorizado pelas visões que teve de se inclinar para o lado esquerdo[85] para poder atingir o seu objetivo, pois sentia uma grande fraqueza do lado direito e não conseguia sustentar-se. Envergonhado por ter de caminhar dessa forma, fez um grande esforço para se endireitar, mas foi atingido por um vento violento. O vento apoderou-se dele como um redemoinho e fê-lo rodopiar três ou quatro vezes sobre o pé esquerdo. Não foi isto, porém, o que mais o assustou.

Achou tão difícil avançar que temeu cair a cada passo, até que, apercebendo-se de um colégio com as portas abertas no seu caminho, entrou para procurar refúgio e ajuda na sua aflição. Esforçou-se por chegar à capela do colégio, onde o seu primeiro pensamento foi rezar; mas, ao dar-se conta de que passara por um conhecido sem o cumprimentar, quis, por cortesia, voltar atrás. [Ao tentar fazê-lo, porém,] foi violentamente empurrado para trás pelo vento, que soprava na direção da igreja. Nesse mesmo instante apercebeu-se de outro homem no pátio do colégio, que chamou Descartes polidamente pelo nome e o informou de que, se ele procurava o Sr. N., tinha algo para lhe entregar.

Descartes teve a impressão de que esse [objeto] deveria ser um melão trazido de alguma terra exótica. Grande foi o seu espanto quando reparou que as pessoas que se tinham reunido em torno daquele homem, para conversar umas com as outras, conseguiam manter-se direitas e firmes sobre os próprios pés, enquanto, no mesmo local, ele próprio tinha de andar torto e vacilante, embora o vento, que várias vezes ameaçara derrubá-lo, tivesse abrandado consideravelmente.

Neste ponto, acordou, sentindo uma dor bem definida. Temia que fosse efeito de espíritos malignos, empenhados em desviá-lo do caminho. Virou-se imediatamente para o lado direito, pois fora sobre o lado esquerdo que adormecera e tivera o sonho. Rezou a Deus para que o protegesse das consequências maléficas do seu sonho e o preservasse de todas as desgraças que o poderiam ameaçar como castigo pelos seus pecados. Reconheceu que os seus pecados eram suficientemente graves para fazerem cair sobre a sua cabeça

toda a ira do céu, embora até então, aos olhos dos homens, tivesse levado uma vida bastante irrepreensível. Permaneceu acordado cerca de duas horas, ponderando o problema do bem e do mal neste mundo, e depois adormeceu.

Seguiu-se imediatamente outro sonho. Pensou ouvir um estrondo agudo e violento, que tomou por um trovão (*coup de foudre*). Ficou tão aterrorizado que acordou de imediato.

Ao abrir os olhos, apercebeu-se de uma multidão de faíscas ardentes espalhadas pelo quarto. Isto já lhe acontecera muitas vezes antes, e não era invulgar para ele acordar a meio da noite e verificar que a sua visão estava suficientemente nítida para distinguir os objetos mais próximos. Desta vez, porém, decidiu recorrer a explicações extraídas da filosofia e, abrindo e fechando os olhos alternadamente e observando a natureza dos objetos que lhe surgiam à vista, tirou conclusões favoráveis, que lhe pareceram convincentes. Assim, o medo dissipou-se e, com o espírito tranquilo, voltou a adormecer.

Pouco depois teve um terceiro sonho, que não era tão terrível como os dois anteriores.

Neste último sonho, encontrou um livro sobre a mesa, sem saber quem o tinha ali colocado. Abriu-o e ficou encantado ao ver que era um dicionário, esperando que lhe pudesse ser muito útil. No instante seguinte apareceu outro livro, tão novo para ele como o primeiro e de origem igualmente desconhecida. Verificou que era uma coletânea de poemas de diferentes autores, intitulada *Corpus Poetarum*, etc. (na margem: «Dividida em cinco livros, impressa em Lyon e Genebra, etc.»).[86] Ficou curioso por saber o que continha e, ao abrir o livro, os seus olhos caíram na linha: «*Quod vitae sectabor iter?*». Ao mesmo tempo, viu um homem que não conhecia, que lhe mostrou um poema começando com as palavras «*Est et non*» e louvou a sua excelência.

Descartes disse-lhe que conhecia o poema, que se encontrava entre os idílios de Ausónio e estava incluído na grande coletânea de poemas que tinha sobre a mesa. Quis mostrá-lo ao homem e começou a folhear o livro, gabando-se de conhecer perfeitamente a ordem e a disposição. Enquanto procurava a passagem, o homem perguntou-lhe onde obtivera o livro. Descartes respondeu que não lhe sabia dizer como o conseguira, mas que, um instante antes, tivera nas mãos outro livro, que acabara de desaparecer, sem que ele soubesse quem o tinha trazido ou quem o tinha levado de novo. Mal acabara de falar quando o livro reapareceu na outra extremidade da mesa.

Descobriu, porém, que o dicionário já não estava completo,[87] embora antes lhe tivesse parecido estar. Entretanto, encontrou os poemas de Ausónio na antologia de poetas que ia percorrendo; mas, não conseguindo encontrar o poema que começava por «*Est et non*», disse ao homem que conhecia um poema

ainda mais belo do mesmo autor, começando por «*Quod vitae sectabor iter?*». O homem pediu-lhe que lho mostrasse, e Descartes procurava-o diligentemente quando deparou com vários pequenos retratos — gravuras em cobre — que o levaram a exclamar pela beleza do livro; mas não era a mesma edição que ele conhecia.

Neste ponto, tanto o homem como os livros desapareceram e esvaneceram-se da vista da sua mente, mas ele não acordou. O notável é que, estando em dúvida sobre se esta experiência era um sonho ou uma visão, não só decidiu, ainda a dormir, que era um sonho, como também o interpretou antes de acordar. Concluiu que o dicionário significava a ligação entre todas as ciências e que a coletânea de poetas intitulada *Corpus Poetarum* apontava, de modo particular e claro, para a união íntima entre a filosofia e a sabedoria.

Pois considerava que não se devia estranhar que os poetas, mesmo aqueles cuja obra parece ser apenas um passatempo tolo, produzam pensamentos muito mais profundos, mais sensatos e melhor expressos do que os que se encontram nos escritos dos filósofos. Atribuiu este prodígio à qualidade divina do entusiasmo e ao poder da imaginação, que permitem que a semente da sabedoria (existente nas mentes de todos os homens como faíscas de fogo na pederneira)[88] germine com muito maior facilidade e até brilho do que a «razão» dos filósofos.

Continuando a interpretar o sonho enquanto dormia, Descartes concluiu que o poema sobre «que espécie de vida se deve escolher», começando por «*Quod vitae sectabor iter*», apontava para o bom conselho de uma pessoa sábia, ou mesmo para a Teologia Moral. Ainda incerto quanto a estar a sonhar ou a meditar, acordou serenamente e, de olhos abertos, continuou a interpretar o seu sonho no mesmo espírito. Os poetas representados na coletânea de poemas interpretou-os como a revelação e o entusiasmo que lhe tinham sido concedidos.

O poema «*Est et non*» — que é o «Sim e Não» de Pitágoras — compreendeu-o como a verdade e o erro de todo o conhecimento humano e da ciência profana. Ao ver que todas estas coisas se ajustavam de modo tão satisfatório ao seu desejo, atreveu-se a acreditar que era o espírito da verdade que, através deste sonho, pretendia revelar-lhe os tesouros de todas as ciências. Restava agora apenas explicar os pequenos retratos em gravura de cobre que encontrara no segundo livro. Estes já não procurou elucidar depois de receber a visita de um pintor italiano no dia seguinte.

Interpretação do primeiro sonho

A exposição do sonho consiste na afirmação algo vaga de que Descartes se assustou com a presença de «um certo número de fantasmas» e pensou que caminhava pelas ruas em direção a um objetivo (desconhecido). O medo levou-o a inclinar-se para o lado esquerdo («*se renverser*»), pois sentia uma grande fraqueza do lado direito.

As aparições fantasmáticas podem muito bem estar ligadas à experiência do dia anterior,[89] pois são a forma primordial do «espírito», isto é, uma encarnação da atividade autónoma e geradora de imagens do inconsciente,[90] que o homem primitivo sempre experimentou como fantasmas ou espíritos.[91]

Embora esta seja a forma como o espírito se apresenta de facto ao homem primitivo, «com o aumento do desenvolvimento entra no domínio da consciência humana e torna-se uma função sob o controlo do homem; com isso, o seu carácter originalmente autónomo parece perder-se».[92] O homem, porém, nunca deve esquecer o que traz para a sua esfera e com o que preenche a sua consciência. Pois não foi ele que criou o espírito; é o espírito que lhe permite criar: dá-lhe o impulso, o clarão súbito do insight, a resistência, o entusiasmo e a inspiração. Mas penetra o ser humano de tal maneira que este é fortemente tentado a acreditar que ele próprio é o criador do espírito e que o possui.

Na realidade, porém, é o fenómeno primordial do espírito que toma posse do homem, e exatamente do mesmo modo que o mundo físico parece ser um instrumento dócil aos seus fins, mas na verdade despedaça a liberdade humana e se torna uma *idée-force* obsessiva. O espírito ameaça o homem ingénuo com a inflação… O perigo torna-se maior quanto mais o objeto exterior cativa o nosso interesse e quanto mais o homem esquece que, a par da diferenciação da nossa ligação com a natureza, deveria também ocorrer uma diferenciação semelhante da nossa relação com o espírito, para criar o equilíbrio necessário.[93]

Sem dúvida, Descartes estava em perigo de se identificar com a sua descoberta científica e de ignorar a natureza autónoma da sua experiência. (Basta pensar no seu «*Cogito ergo sum*» — «Penso, logo existo»![94]) Segundo a sua perspetiva, todas as reações corporais, bem como os sentimentos e as perceções sensoriais, podem ser separados do ego — como acontece, por exemplo, no sonho — mas o pensamento não pode ser assim abstraído. Ele diz: «*Cogitare? Hic invenio: cogitatio: haec sola a me divelli nequit.*»

(«Pensar? Aqui descubro: o pensamento! Só isto não pode ser separado de mim.»)[95] O pensamento é, assim, a função da consciência *por excelência*, completamente unificada com o ego[96] (e, para Descartes, a alma consiste apenas no ego pensante[97]). Por outras palavras, Descartes identifica-se completamente com a função de pensar.[98] Mas, precisamente por isso, corre o risco de ignorar a

natureza «autónoma» da sua experiência de pensamento; e, por isso, o «espírito», na sua forma primordial, assombra-o de modo aterrador durante a noite.

Também nesses fantasmas se esconde provavelmente tudo aquilo que ainda ultrapassa a sua própria compreensão acerca da descoberta:[99] os processos arquetípicos em pano de fundo e o despontar de um novo espírito do tempo, com as suas tendências perigosas, ameaçando a ordem humana das coisas. Não era precisamente este o tempo do eclodir da Guerra dos Trinta Anos, cujas consequências estavam destinadas a destruir durante muito tempo toda a cultura no coração da Europa?[100]

A palavra «fantasmas», além disso, evoca o pensamento dos mortos. Aqui podemos lembrar que a mãe de Descartes morreu quando ele ainda era um bebé. Para ele, a imagem da mãe permaneceu no Além, e ficou condenado a prescindir do calor e da proteção maternos de que uma criança necessita para se afastar do mundo das imagens do inconsciente coletivo e enfrentar a vida. Assim, no seu caso, sem dúvida permanecera uma porta aberta para o mundo dos espíritos, a terra dos mortos. Sem dúvida é por isso que nunca conseguiu projetar a *anima* numa mulher real. Quando a mãe morre tão cedo, deixa frequentemente no filho uma grande e secreta nostalgia, de tal modo que, como Jung explica, nenhuma outra mulher consegue atingir a figura — tanto mais poderosa quanto mais distante — da mãe.

Quanto mais distante e irreal é a mãe pessoal, mais profundamente a saudade por ela move o filho nas profundezas da sua alma, despertando aí a imagem primordial e eterna da mãe; razão pela qual tudo o que contém, protege, nutre e ajuda assume para nós a forma da mãe…

No caso de Descartes, essas mães eram a *Mater Ecclesia* e a Ciência, sendo esta última por ele muitas vezes comparada a uma mulher casta.[102]

Ligar estes fantasmas, por um lado, ao pano de fundo não realizado da sua descoberta científica e, por outro, à imagem da mãe e da *anima*, não é tão incoerente como poderia parecer à primeira vista: a simplificação da matemática por Descartes e o facto de a ter exaltado como o único meio válido de representar processos físicos contribuíram, juntamente com as obras de Kepler, Galileu e outros,[103] de modo muito decisivo para a construção de uma nova conceção do mundo puramente mecanicista, que permaneceu válida até ao fim do século XIX.

Mas o que então se perdeu, como mostrou W. Pauli,[104] foi a unidade da realidade que incluía o observador; perdeu-se também a antiga doutrina das correspondências, na qual o factor psíquico e a ideia de uma ordem teleológica significativa na natureza ainda tinham lugar. Descartes negou de forma

inequívoca a existência de uma *causa finalis* nos acontecimentos naturais.[105] Como Pauli observa ainda,[106] com referência às teorias de Kepler, foi sobretudo a imagem (entre outras coisas) de uma *anima mundi* («alma do mundo») objetivamente existente e, em geral, a imagem de um factor psíquico objetivo, que foi então descartada — isto é, que se tornou inconsciente.

A imagem da Trindade foi projetada no mundo material e aí procurada, enquanto o quarto princípio se perdeu mais uma vez.[107] Em Kepler, o carácter tridimensional do espaço é uma imagem da Trindade, e as leis matemáticas da natureza são as leis na mente de Deus; em Descartes, a veracidade e a estabilidade imutável de Deus garantem a regularidade das leis físicas do movimento.[108] Nos *Principia* (2.37) Descartes diz que esta é a primeira lei da natureza:

Cada coisa, na medida em que é simples e indivisa, permanece sempre, tanto quanto possível, no mesmo estado e nunca muda senão por causas externas. (…) Uma segunda lei é que cada parte da matéria, considerada em si mesma, não tende nunca a continuar a mover-se segundo linhas curvas. (…) A causa desta última lei é a mesma que a da primeira, a saber, a imutabilidade de Deus e a simplicidade da operação pela qual Ele conserva o movimento na matéria. (…) Pela imutabilidade das Suas obras, Deus mantém o mundo exatamente no estado em que o criou inicialmente.

O conhecimento das simples leis físicas do movimento da matéria basta, portanto, para explicar plenamente todos os fenómenos naturais.[109] A possibilidade de Deus ter um aspeto trapaceiro, ou de enganar, ou de agir irracionalmente ou de forma acausal é, para Descartes, impensável.[110] Deus, pelo contrário, garante que a natureza obedece a leis e garante também as ideias claras e distintas na mente dos homens, que assim constituem um *organon* para investigar o mundo físico.[111]

Ele diz na *Meditação I*: «Em geral, podemos certamente afirmar que Deus pode fazer tudo o que conseguimos compreender, mas não que não possa fazer o que não conseguimos compreender.» (*Et généralement nous pouvons bien assurer que Dieu peut faire tout ce que nous pouvons comprendre, mais non pas qu'il ne peut faire ce que nous ne pouvons pas comprendre.*) Ele pode, de facto, agir de outro modo, mas não o fará. Como Barth formula: «Os actos de vontade de Deus revestem-se com as leis das concepções puras da natureza; coincidem com a ordem intelectual.»[112]

Para Descartes, a «lógica» interna dos acontecimentos físicos é, assim, completamente idêntica à «lógica» interna do nosso próprio pensamento.[113] Como em Spinoza, o curso do nosso pensar (*ordo et connexio idearum*) é o mesmo que o dos acontecimentos físicos (*ordo et connexio rerum sive corporum*).[114] Wolfgang Rod[115] desenvolveu de forma convincente este

fundamento prático (ou dever-se-ia talvez ir ao ponto de o chamar concretista?) do pensamento cartesiano e mostrou quanto Descartes esperava, por esse meio, alcançar certeza quanto às suas posições filosóficas e até morais. Para ele, o determinismo físico quase se tornou uma prova da existência de Deus, pois as cadeias causais dos acontecimentos psíquicos e físicos têm origem em Deus enquanto *causa prima*;[116] e, como sublinha Felsch,[117] Descartes atribuía também a Deus uma ação ordenada, isto é, às origens metafísicas, fazendo apenas algumas concessões à liberdade de Deus por prudência teológica.

Podemos, portanto, concluir que, para ele, a atividade de Deus é essencialmente idêntica ao princípio da causalidade. Ele próprio tinha consciência de que o princípio da causalidade pertence às *notiones communes* ou às *veritates aeternae* inatas.[118] Felsch destaca aqui a correspondência com Kant, que também sustentou que a causalidade pertence às «categorias da razão pura». Descartes defendia que o funcionamento da causalidade nada tem a ver com o tempo;[119] para ele, o próprio tempo é uma série descontínua de momentos (*instants*).[120]

É, assim, significativo que os sonhos retratem a sua qualidade essencial por meio de fenómenos fantasmáticos ou de acontecimentos parapsicológicos. Quando o inconsciente traz à superfície tais fenómenos num sonho, pretende imprimir no sonhador a existência desses factos. Tais fenómenos são, contudo, como Jung mostrou no seu ensaio sobre a sincronicidade,[121] acontecimentos acausais, em que um evento físico exterior coincide de modo significativo com um conteúdo psiquicamente constelado, mas não pode ser visto como tendo com ele uma ligação causal.

Descartes não viu este princípio de sincronicidade e, de facto, rejeitou a sua conceção paralela contemporânea, a doutrina da *correspondentia*. Chegou mesmo a excluí-la do seu pensamento.[122] A sua aceitação unilateral e exclusiva das leis da causalidade gerou, no seu sistema, uma falta de clareza quanto à relação entre alma e corpo, que um dos seus discípulos, Arnold Geulincx,[123] tentou esclarecer introduzindo a ideia de que os dois factores correm paralelamente um ao outro, como dois relógios acertados ao mesmo tempo.[124]

Descartes supôs que a ligação entre corpo e alma devia ser procurada na experiência das *passiones* (emoções enquanto acontecimentos psicológicos);[125] recordamo-nos de que, segundo Jung, os fenómenos sincrónicos são especialmente propensos a ocorrer quando um conteúdo arquetípico foi constelado e, com ele, um estado de tensão emocional no observador. Mas Descartes não conseguiu clarificar a ideia das *passiones* mediadoras nem relacioná-la com as suas conceções do mundo físico.[126] Como consequência, exclui não só a *anima*, mas também os problemas do mal e do irracional.

Nesta noite iluminadora de terror, o inconsciente procura certamente colocar perante Descartes precisamente esta área de factos e problemas de forma impressionante, mas ele não a apreende. Em vez disso, no primeiro momento aterrorizado ao acordar, pensa na «influência de espíritos malignos», embora não aprofunde esta ideia.

Visto neste contexto, compreende-se que Descartes, no primeiro momento aterrorizado ao acordar do sonho, pense que espíritos malignos estiveram em ação; pois não só excluiu a *anima* do seu quadro do mundo, como também afastou o problema do mal e o elemento do irracional.

O aparecimento dos fantasmas é a causa — ou coincide com o facto — de Descartes pensar que está a caminhar pelas ruas; é lançado para fora da sua vida introvertida estabelecida no quarto e empurrado para a vida coletiva — uma compensação para o seu medo de entrar na vida dos seres humanos comuns.[127] Para além disso, trata-se de um impulso para aspirar a fins coletivos, ainda desconhecidos para ele. Além disso, o medo obriga-o a inclinar-se muito para a esquerda (ou a atirar-se para o lado esquerdo?).[128] Isto deve também ser entendido, antes de mais, como uma compensação: o inconsciente quer forçá-lo para a esquerda, para o lado sinistro («esquerdo»), feminino, que ele tem demasiada tendência para ignorar e desvalorizar.[129]

É o medo que leva Descartes a inclinar-se para a esquerda. Estranhamente, os fantasmas não aparecem à esquerda (onde, falando mitologicamente, pareceriam pertencer), mas à direita, aparentemente porque à direita existia um ponto fraco, uma porta aberta para os conteúdos do inconsciente. Uma vez que o inconsciente o empurra para a esquerda, é evidente que ele próprio tem uma tendência para se desviar demasiado para a direita, o que corresponde também a uma certa inconsciência — pois a consciência é um fenómeno do centro, entre instinto e espírito.

No seu «Sobre a natureza da psique»,[130] Jung compara a vida psíquica consciente a um raio de luz que se abre num espectro, uma das extremidades do qual representa os impulsos e instintos, isto é, os processos vitais psicoides, que gradualmente passam para os processos químicos do corpo, enquanto a outra consiste nos conteúdos arquetípicos (igualmente psicoides), o elemento do espírito.[131] Ambos os pólos, em última instância, transcendem a consciência. Neste sentido, poder-se-ia dizer que Descartes, através da sua meditação algo compulsiva, se aproximara demasiado do pólo espiritual e se tornara, assim, demasiado inconsciente desse lado (por outras palavras, estava em risco de ser possuído por conteúdos arquetípicos).

Por isso, sentia «uma grande fraqueza» do lado direito, e o motivo onírico procura retificar a situação, levando-o para a esquerda.[132] Além disso, obriga-o a inclinar-se muito para baixo como contrapeso ao seu «entusiasmo» algo

inflacionado (como sublinha Maritain, ele considerava-se efetivamente o homem chamado a reformar toda a ciência do seu tempo).[133]

Envergonhado, tenta, ainda assim, caminhar direito, apenas para se sentir apanhado por um violento redemoinho que o faz rodopiar sobre o pé esquerdo. Os fantasmas transformaram-se agora no *pneuma* (o espírito divino), numa tempestade que o ameaça. Este espírito faz-lhe dar voltas precisamente no momento em que ele procura endireitar-se: «Cuidado para não cuspir contra o vento!»[134]

O homem do Renascimento, que se liberta da humildade medieval e, erguendo-se, começa a confiar no seu próprio pensamento — é este o homem apanhado pela tempestade destrutiva, que já começara a soprar de modo ameaçador nos «Irmãos do Espírito Livre», nos «Amigos de Deus no Reno», nos «Terciários» e noutros movimentos do Espírito Santo.[135] Este redemoinho pode estar relacionado com a «tempestade» da Reforma e da Contra-Reforma, que começa a desfazer a antiga ordem das coisas na Alemanha, onde Descartes agora vive.

A tempestade diz-nos que os fantasmas do primeiro sonho pertenciam, sem dúvida, ao exército dos mortos, ao séquito do caçador selvagem, Wotan.[136] Descartes está entre aqueles que foram tomados por este novo espírito; as suas descobertas ajudam a abrir caminho ao estabelecimento de uma outra *Weltanschauung*, a de uma nova era que desponta, caracterizada, por um lado, pelo desenvolvimento do pensamento científico, mas, por outro, pelo crescimento de uma perniciosa *hybris* da consciência, pela qual as gerações futuras terão de pagar.

O lado esquerdo volta a ser caracterizado como útil; só sobre o pé esquerdo Descartes consegue ainda manter-se de pé na terra, mas, mesmo assim, o vento fá-lo rodopiar três ou quatro vezes (!) num círculo.

Este rodopio faz com que ele gire sobre o seu próprio eixo, de modo que tem de olhar, sucessivamente, em todas as direções da rosa-dos-ventos — uma compensação para o seu ponto de vista unilateral. O inconsciente visa um alargamento do seu horizonte e um deslocamento do centro de rotação do mundo exterior para a sua própria esfera. Esta imagem do redemoinho parece também ter sido projetada na teoria cosmogónica de Descartes, segundo a qual o mundo procede de uma difusão continuamente expansiva e uniforme da matéria extensa, na qual as pequenas esferas dos quatro elementos primordiais caem num movimento espiral e começam a rodar em torno de si mesmas e em torno de certos pontos centrais exteriores, que são agora as estrelas.[137]

Como observa Fleckenstein, estes bizarros vórtices cartesianos constituem «o primeiro esforço na direção de uma física do contínuo».[138] Em si mesmas, as

narrativas de criação são representações provenientes do inconsciente do surgimento da consciência; assim, da própria teoria de Descartes poderia concluir-se que estes movimentos espirais no sonho poderiam significar o começo de um novo despertar da consciência.

Há um pormenor digno de nota no facto de Descartes ser rodopiado três ou quatro vezes. A relação problemática entre três e quatro é precisamente a matéria psicologicamente significativa, já expressa no axioma alquímico de Maria Prophetissa: «Um torna-se dois, dois torna-se três, e do terceiro surge o um como quarto.»[139] «Esta incerteza», comenta Jung,

tem um carácter duplo — por outras palavras, as ideias centrais são tanto ternárias como quaternárias. O psicólogo não pode deixar de mencionar o facto de existir um enigma semelhante na psicologia do inconsciente: a função menos diferenciada, ou «inferior»,[140] está tão contaminada pelo inconsciente coletivo que, ao tornar-se consciente, traz também à superfície o arquétipo do Si-Mesmo — *to sv xeiapiov*, como diz Maria Prophetissa. Quatro significa o feminino, materno, físico; três, o masculino, paterno, espiritual. Assim, a incerteza quanto a três ou quatro equivale a uma oscilação entre o espiritual e o físico. (…)[141]

Como já foi referido, esse é precisamente o problema de Descartes, que separou o físico do psíquico com o seu pensamento causal e a correspondente visão mecanicista do mundo, e que foi incapaz de integrar o quarto — o feminino e o materno — na sua vida pessoal. Poder-se-ia objetar aqui que estão a ser puxados demasiados motivos para uma interpretação detalhada do sonho; mas, afinal, o sonho afirma exatamente — e isto é típico de tais «grandes sonhos» — que Descartes é rodopiado três ou quatro vezes, nem mais nem menos.[141] Pode ainda mencionar-se que o nome «Descartes» era originalmente «de Quartis»!

Enquanto é arrastado a tal ponto, Descartes é atormentado por um medo constante de cair, de tocar a terra, isto é, a realidade, o materno/feminino. Então repara num colégio, que se encontra aberto, e decide procurar ajuda e proteção oferecendo uma oração na sua capela. Como sublinha Maritain, este lugar pode muito bem estar ligado ao colégio jesuíta de La Flèche, onde Descartes cresceu,[142] e representaria, portanto, a formação espiritual e todo o quadro de conceções ortodoxas nele existente, por meio do qual — como tantos outros na época da Contra-Reforma — procurou salvar-se de ser possuído pelo novo espírito (no momento do sonho estava ao serviço do exército de Maximiliano da Baviera).

A tempestade sopra na direção da igreja, pelo que não pode ser o vento que outrora encheu a Igreja primitiva. É antes uma tempestade cuja origem não está na Igreja, mas fora dela. «Sopra onde quer», e a Igreja já não é o seu vaso, mas, conforme as circunstâncias, ou um obstáculo no seu caminho ou um

refúgio para os que temem o vento. Dificilmente a situação daquela época poderia ser representada simbolicamente de modo mais adequado! O próprio Descartes ficou perplexo com este paradoxo: interpretou o vento como «o mau espírito que procurava atirá-lo à força para um lugar onde ele tencionava ir voluntariamente» (*le mauvais génie qui tâchait le jeter par force dans un lieu où son dessein était d'aller volontairement*).[143] Uma nota marginal acrescenta:

*****A malo Spiritu ad Templum propellebar: C'est pourquoi Dieu ne permit pas qu'il avançât plus loin et qu'il se laissât emporter, même en un lieu saint, par un Esprit qu'il n'avait pas envoyé: quoy qu'il fut très-persuadé, que c'eût été l'Esprit de Dieu qui luy avoit fait faire les premières démarches vers cette Eglise.*****[144]

(Fui empurrado por um espírito mau em direção ao templo: é por isso que Deus não permitiu que ele [Descartes] avançasse mais e se deixasse levar — mesmo para um lugar santo — por um espírito que Ele não enviara, embora ele [Descartes] estivesse plenamente convencido de que fora primeiro o Espírito de Deus que o fizera dar os primeiros passos em direção àquela Igreja.)

Descartes está, muito naturalmente, em dúvida sobre se este vento é o Espírito de Deus ou o espírito de Satanás, que também era considerado um *ventus urens*, vindo do Norte.[145] A incerteza de Descartes quanto ao significado moral da tempestade pode ser comparada à dúvida sentida por Santo Inácio de Loyola quando, numa visão profundamente benéfica, viu uma serpente «que estava cheia de olhos luminosos, embora na realidade não fossem olhos».[146] Mais tarde, porém, concluiu que devia tratar-se de uma aparição diabólica.[147]

São Nicolau de Flüe também teve, posteriormente, de atenuar a sua terrível visão de Deus, pois a experiência pessoal quase o desestruturou.[148] Trata-se de um caso algo semelhante; em si mesma, a tempestade é uma imagem moralmente neutra, que emerge espontaneamente do inconsciente e simboliza uma experiência primordial do espírito cujos efeitos poderiam ser diversos: aquele que se deixasse levar por ela investiria contra a Igreja, enquanto aquele que fugisse teria de se entrincheirar na Igreja, com janelas e portas bem fechadas, e já não poderia sair e circular livremente sem perigo. Pouquíssimos tinham humildade suficiente para se curvarem para baixo, em direção à terra — certamente não Descartes — e, por isso, ele decidiu mais tarde explicar a tempestade como obra do espírito maligno.

Na sua pressa, repara, porém, que passou por um conhecido sem o cumprimentar; mas, quando tenta voltar atrás e reparar esta omissão, o vento impede-o. Infelizmente, faltam-nos associações ou declarações que nos permitam saber quem poderia ser este Sr. N. e, por isso, não conseguimos descobrir que papel desempenhava na psique de Descartes;[149] mas era evidentemente um homem por quem Descartes devia sentir simpatia ou um

certo respeito, já que se arrependeu de não o ter cumprimentado. Só podemos dizer, portanto, que o «conhecido» representa uma parte da personalidade de Descartes que, no seu estado de entusiasmo, ele corre o risco de ignorar.

O dom invulgar que este jovem de apenas vinte e três anos possuía no domínio do pensamento — chegando, de facto, ao génio criativo — sugere claramente que se desenvolveu de forma muito unilateral e num grau que ultrapassava largamente a sua própria natureza, deixando para trás partes da personalidade por desenvolver. Além disso, a sua inclinação natural para escapar à vida e o seu medo de envolvimentos amorosos, bem como o seu ceticismo, favoreceram ainda mais esse desenvolvimento unilateral do seu pensamento introvertido.

Sabemos que, no tempo do sonho, Descartes fazia um esforço particular para se tornar consciente do seu próprio pensar; assim, podemos supor que o aspeto da personalidade por ele negligentemente ultrapassado está ligado às suas emoções e ao seu lado afetivo e, num sentido mais amplo, está associado à sua quarta função, ainda indiferenciada. Não será, portanto, descabido supor, no Sr. N., uma figura-sombra de Descartes, que, apesar disso, tem para ele um significado bastante positivo e que ele apenas deixou passar, não rejeitou.

Seria interessante saber o que Descartes disse no seu tratado perdido «*De genio Socratis*»; pois, no caso de Sócrates, também existia uma personalidade verdadeiramente dividida, ligada aos traços cabíricos pronunciados exibidos pelo seu *daimonion*. Descartes terá provavelmente interessado por Sócrates porque projetou nele o seu próprio problema. Ele fala também do facto de que «*le génie*» lhe anunciou antecipadamente o grande sonho.[150] Não é completamente claro o que pretendia dizer com este «*génie*»; provavelmente concebia-o, como supõe Sirven, como uma espécie de *spiritus familiaris* ou «primo do anjo da guarda».[151]

No sonho, Descartes tenta certamente reparar a falta; mas então esbarra no vento. A tentativa de compensação teria sido um passo em direção à totalidade interior; mas precisamente num momento destes faz-se sentir toda a resistência das tendências coletivas. Este confronto com o *Zeitgeist*, que exige um esforço de ajustamento e uma afirmação individual perante ele, é um passo que, como a biografia mostra, Descartes nunca tentou de forma intransigente. Não disse ele próprio, a propósito do modo como aparecia no mundo: «*Larvatus prodeo*» («[Só] com máscara me apresento em público!»).[152]

Mas não foi apenas exteriormente que evitou qualquer risco de se revelar; também interiormente permaneceu curiosamente indeciso quanto às questões religiosas mais críticas do seu tempo e quanto à condução pessoal da sua vida. A falta de uma mãe privou-o da vitalidade e do enraizamento no contacto com a terra que lhe teriam permitido manter-se firme perante a tempestade.

Ainda assim, a tentativa de chegar ao Sr. N., que ficara para trás, provoca uma mudança positiva no sonho: no pátio do colégio, outro homem chama-o, dizendo que, se ele está à procura do Sr. N., gostaria de lhe dar algo para ele, e Descartes pensa que o objeto é um melão, trazido de uma terra exótica.

A igreja, enquanto abrigo espiritual, desapareceu de algum modo do campo de visão de Descartes no sonho, mas, em seu lugar, o pátio do colégio continua a servir-lhe de «*temenos*» materno e protector.[153] O pátio do colégio representa a formação espiritual rígida que Descartes recebera dos padres jesuítas e que nunca deixou de marcar toda a sua filosofia.[154] As pessoas dentro deste enquadramento conseguem todas manter-se de pé, direitas e firmes; só ele continua a ser perturbado pelo vento.

Ele é um «possuído», alguém que foi tocado pelo *Zeitgeist*. Aqui o sonho sublinha a sua situação individual.

O homem desconhecido que Descartes encontra no pátio do colégio pode muito bem representar o lado de si próprio que permaneceu ainda completamente dentro do enquadramento do espírito da Igreja — uma figura que representa o espírito tradicional ou o católico nele. Tem sido muitas vezes assinalado — e com razão — que, algures dentro de si, Descartes alimentava uma espécie de crença rígida e estática, algo bastante separado da sua busca espiritual e intelectual viva — uma *fides non quaerens intellectum* («uma fé que não procura compreender»), como Maritain tão incisivamente o formula.[155] É muito provável que seja este aspeto de Descartes que o homem no pátio encarna. Esse homem dá-lhe uma missão interessante: ele deve levar alguma coisa ao Sr. N. — e Descartes pensa, no sonho, que se trata de um melão.

Assim, entre o Sr. N., por quem passou na rua, e o homem no pátio do colégio existe evidentemente uma ligação, uma espécie de sistema de troca ou permuta de presentes, no qual Descartes é chamado a desempenhar um papel instrumental. Evidentemente, esse lado interior de Descartes, que «ficou para trás», é ainda, em grande medida, sustentado pelo espírito tradicional do colégio. O Sr. N., como já foi referido, representa uma parte inconsciente da personalidade, mas que — e isto é significativo — não coincide com o católico nele, pois no sonho aparece fora do «enquadramento» da Igreja, na rua, na esfera coletiva e profana.

Poderá, portanto, representar uma figura-sombra não cristã. Uma vez que Descartes nunca se ocupou dessa parte inconsciente da sua personalidade, ela deve ter obtido o seu alimento noutro lugar, presumivelmente no colégio. Talvez isto se relacione com o facto de, sempre que era atacado, Descartes procurar a ajuda dos seus antigos mestres, Père Charlet e Père Dinet. Como, enquanto personalidade, nunca esteve interiormente unido e nunca trouxe consigo a sua sombra, faltou-lhe a força para enfrentar a batalha espiritual do seu tempo.

O objeto que Descartes tem de levar ao Sr. N. é, na verdade, bastante inesperado: um melão, que ele supõe ter sido trazido de uma terra exótica.

No Oriente, assim como em África e no sul da Europa, o melão tem um importante significado simbólico. Já era conhecido no Ocidente e nas regiões mediterrânicas na Antiguidade e terá provavelmente difundido a partir do Egipto em todas as direcções.[156] Já no tempo de Moisés, os melões estavam entre os frutos pelos quais os filhos de Israel ansiavam na terra do Egipto:

E a multidão mista que estava entre eles caiu em cobiça; e os filhos de Israel também tornaram a chorar e disseram: Quem nos dará carne para comer? Lembramo-nos do peixe que comíamos no Egipto gratuitamente; dos pepinos, e dos melões, e dos alhos-porros, e das cebolas, e do alho; mas agora a nossa alma se secou; nada há senão este maná diante dos nossos olhos.[157]

Esta passagem é importante na medida em que, na literatura patrística, a saída dos judeus do Egipto é entendida como um afastamento da inconsciência pagã politeísta.[158] Os melões são, por conseguinte, o alimento muito amado da sombra pagã dos judeus, ou também dos cristãos. Isto é significativo, porque especulámos que o Sr. N. poderia representar uma sombra não cristã de Descartes. Esta passagem da Bíblia, além disso, teria sido conhecida por Descartes.

No âmbito cultural grego, o melão chama-se *pépon* (πέπων), «maduro, completamente cozido»; também um nome carinhoso para crianças. Num escolho é designado *spermatias*,[159] provavelmente por causa da abundância de sementes. Para o distinguir da melancia, o melão redondo comestível era especificamente conhecido como *mēlopepōn* (μηλοπέπων), «maçã-marmelo»,[160] devido à sua forma semelhante à de uma maçã (melão = maçã). Daqui provém a palavra latina *melo, melonis* e a nossa palavra «melão». Já os antigos se admiravam de por que razão este fruto em particular deveria ser chamado «maduro», visto que toda a fruta, em princípio, merece esse nome.[161]

Era apreciado pela quantidade de água que continha e pelo seu efeito refrescante e laxante.[162] Na medicina popular medieval, as suas sementes, cozidas em leite, eram usadas como remédio para a tísica.[163] Vale a pena mencionar isto, na medida em que Descartes sofria de fraqueza pulmonar e morreu de inflamação dos pulmões (contraída no Inverno frio, tempestuoso e setentrional da Suécia).

Na imagética chinesa do *I Ching*,[164] o livro oracular das *Mutações*, o melão é simbolizado pelo signo *ch'ien*, «céu», porque *ch'ien* é redondo. Mas sublinha-se que o melão se estraga facilmente e, por isso, pertence ao princípio feminino da escuridão, o Yin. A imagem de «um melão coberto de folhas de salgueiro» é, portanto, interpretada como «linhas ocultas — depois cai do céu para

alguém».[165] «Linhas ocultas» significa, na China, um padrão do Tao que o homem ainda não conhece e que, quando se torna subitamente consciente para ele após um processo de amadurecimento no inconsciente, é comparado à queda de um fruto maduro vindo de cima. Assim, o oráculo quer evidentemente dizer que o melão representa uma ordem consciente latente no seio da escuridão, que se manifesta de forma súbita e inesperada.

O tema principal de toda esta secção do *I Ching* descreve o encontro inesperado com uma rapariga ousada e sem pudor, que se relaciona com cinco homens, razão pela qual nos dizem que não se deve casar com ela.[166] O comentário continua:

Contudo, coisas que devem ser evitadas na sociedade humana têm significado nos processos da natureza. Aqui, o encontro de forças terrestres e celestes é de grande importância, porque no momento em que a força terrestre entra e a força celeste está no seu auge — no quinto mês — todas as coisas se desdobram até ao ponto máximo da sua manifestação material, e as forças escuras não podem ferir a força luminosa.

Segundo o comentário, este princípio escuro Yin é, porém, simbolizado pelo melão. O melão liga-se assim, aqui, à imagem de uma *anima* hetaírica sombria, que ainda exibe um pedaço de natureza não adulterada e não assimilável, perigosa para a ordem humana convencional. (Vem-nos à mente a ligação de Descartes com Helena Jans.) Esta associação do símbolo do melão à imagem da *anima* deve-se ao facto de ser um fruto muito aquoso, e a água é um símbolo amplamente difundido da essência viva da psique.[167]

Os antigos alquimistas nunca se cansaram de inventar novos e expressivos sinónimos para esta água. Chamavam-lhe *aqua nostra*, *mercurius vivus*, *argentum vivum*, *vinum ardens*, *aqua vitae*, *succus lunariae*, e assim por diante, querendo com isso dizer um ser vivo não desprovido de substância, em oposição à rígida imaterialidade do espírito em abstracto.[168] A expressão *succus lunariae* («seiva da planta lunar») aponta com suficiente clareza para a origem noturna desta água, e *aqua nostra*, tal como *mercurius vivus*, para a sua terrenalidade.

Acetum fontis é uma água corrosiva poderosa que dissolve todas as coisas criadas e, ao mesmo tempo, conduz ao produto mais durável de todos, o misterioso *lapis* («pedra»).[169] Estas ampliações alquímicas provarão não ser tão forçadas como à primeira vista poderiam parecer; este elemento aquoso no melão alude, sem dúvida, à *anima* e ao problema do mal, como se pode mostrar ainda mais claramente num conto de fadas japonês, «Princesa Melão»,[170] que diz o seguinte:

Um velho casal sem filhos vivia sozinho nas montanhas. Enquanto a mulher lavava no rio, viu um enorme melão a flutuar na corrente, vindo de montante, e

levou-o para casa. Quando os velhos o abriram, encontraram dentro dele uma menina minúscula, maravilhosamente bela, a quem chamaram «Princesa Melão». Ela cresceu e tornou-se uma donzela sábia e bonita. Um dia, quando o velho casal foi a uma festividade na aldeia e ela ficou a guardar a casa sozinha, o demónio malvado Amanojaku veio e arrastou-a, amarrando-a a uma ameixeira no jardim. Depois tomou a sua forma e sentou-se no lugar dela. Mas ela conseguiu chamar os pais ao regressarem, contando-lhes o que acontecera, e assim puderam matar o demónio.

Segundo outra versão, o demónio devora a princesa, mas é então condenado pelo assassínio e executado; e é o sangue que derrama que tinge de vermelho as flores do milho-miúdo.

No contexto das associações acima ao sonho, é importante que este espírito-do-melão tenha origem na água («trazido pela corrente da vida e dos acontecimentos») e que tenha atraído secretamente para si um demónio mau, porque possuía um pano de fundo sombrio semelhante. Esta princesa-melão recorda um dos motivos centrais de um grupo de contos europeus do tipo «Os Três Limões» (ou laranjas):[171] um príncipe procura uma esposa bela e, com a ajuda de uma velhinha, encontra um limoeiro junto a uma nascente. Três vezes ele corta um fruto; de cada vez surge imediatamente uma mulher belíssima e diz: «Dá-me de beber.»

Só à terceira tentativa ele consegue dar-lhe água suficientemente depressa para que ela não morra, como as duas primeiras, mas permaneça diante dele na sua beleza nua. Ele permite que ela se esconda numa árvore enquanto vai buscar-lhe roupa. Mas, durante a sua ausência, ela é descoberta por uma mulher moura malvada (cozinheira, bruxa, etc.), que a mata e toma o seu lugar. A mulher morta reaparece como pomba, é morta mais uma vez e do seu sangue cresce um limoeiro. Quando o príncipe volta a abrir um dos seus frutos, ela surge redimida, e a moura é castigada. Aqui também a *anima*[172] está escondida no fruto redondo e amarelo; e, tal como a princesa-melão, ela atrai igualmente uma figura ctónica sombria correspondente, que, para o homem, constela o problema do confronto com o mal.

Este problema do mal conduz a um significado ulterior do melão. Enquanto alimento ritual dos chamados *electi*,[173] este fruto desempenha um papel simbolicamente significativo no maniqueísmo. Todo o sentido e propósito do modo de vida maniqueu é salvar os «germes de luz» aprisionados nas trevas e reconduzi-los ao reino original da luz. As plantas e as árvores são particularmente ricas nesses germes de luz; nelas vive a *anima passibilis* do Salvador (aquele aspeto da alma do Salvador capaz de sofrer), «que é crucificado em cada árvore».[174]

As plantas e os corpos humanos contêm o maior número desses germes de luz porque têm origem nas sementes dos Arcontes, os deuses planetários que compõem o séquito de Yaldabaoth. Os *electi*, os adeptos superiores entre os maniqueus, eram por isso estritamente vegetarianos; comiam apenas plantas que contivessem grande quantidade desses germes de luz, entre as quais se mencionam especialmente pepinos e melões. O objetivo era armazenar no corpo — que vivia castamente — o elemento de luz contido nesses frutos e, assim, retirá-lo do processo da procriação. Em pequena escala, os *electi* eram, como a roda de água do cosmos,[175] uma espécie de máquina para salvar o elemento de luz; através da digestão libertavam as partículas de luz e, à morte, estas regressavam ao reino da luz.[176]

O sabor e o aroma agradáveis do melão, bem como a sua bela cor, são, sem dúvida, a razão pela qual (segundo Santo Agostinho) ele pertencia aos «tesouros dourados de Deus».[177] Enquanto fruto que contém luz, faz lembrar o papel da maçã do Paraíso, cujo consumo mediou à humanidade o conhecimento do bem e do mal, que até então pertencera apenas a Deus. A maçã contém realmente, em embrião, a possibilidade de se tornar consciente, a *gnōsis theou* (γνῶσις θεοῦ, «experiência cognitiva de Deus»), através da compreensão dos opostos do bem e do mal contidos n'Ele.

Descartes, quase de certeza, teria conhecimento do significado maniqueu do melão, uma vez que conhecia a obra de Agostinho *De Genesi contra Manichaeos*[178] e, por isso, provavelmente também lera os tratados posteriores contra os maniqueus, que costumavam ser impressos juntamente com ela. Poder-se-ia, portanto, supor que, para ele, o melão, tal como a maçã do Paraíso, poderia ter significado uma tentativa de ponderar mais profundamente o problema do bem e do mal e, em contraste com a conceção eclesiástica do mal como *privatio boni* («privação do bem»),[179] participar no reconhecimento maniqueu da realidade divina do mal.

Nessa altura, sentia-se oprimido por um *mauvais génie*, mas depois não enfrentou o problema mais a fundo, no plano filosófico. Não é certamente por acaso que sonhou com este símbolo maniqueu e que, ao acordar pela primeira vez, como ele próprio regista, «durante duas horas teve muitos pensamentos sobre o bem e o mal deste mundo». A imagem do melão sugere, de facto, a ideia de uma conquista de consciência baseada numa experiência de vida — pela aceitação da *anima* e do conflito entre bem e mal. Esta imagem é, ao mesmo tempo, o feminino, que mediava entre o elemento eclesiástico de Descartes e o seu lado interior não eclesiástico.

A ideia maniqueia da libertação dos germes de luz encontra-se também em vários sistemas gnósticos. Os sethianos, por exemplo, defendiam a doutrina seguinte.[180] O Todo consiste em três princípios (*archai*): a Luz em cima, as Trevas

em baixo e, entre ambos, um *Pneuma* puro e de odor doce. A Luz brilhou nas Trevas, que eram uma «água terrível», a qual, desde então, procurou reter os germes de luz por meio do perfume do *Pneuma*. Mas as potências destes três princípios primordiais (*dynameis*) eram infinitas, «cada uma racional e capaz de pensamento» (*phronimoi kai noerai*). Colidiram, e a sua colisão foi «como a impressão de um selo»;[181] e, como havia números infinitos dessas potências, ocorreram colisões sem fim, resultando inúmeras impressões (*eikones*) de selos infinitos.[182] Assim veio a existir o Cosmos na sua multiplicidade. Cada parte do Cosmos é, porém, uma mônada que recapitula, em miniatura, o Cosmos inteiro.

O perfume do *Pneuma*, que se elevou juntamente com a luz, agora semeada nesta infinitude (enquanto *spinther phōtos*, «faísca de luz»), e um poderoso vento gerador,[183] que deu origem a todas as coisas, levantaram-se das águas primordiais e agitaram as suas ondas, que ficaram grávidas e se apoderaram da luz que, juntamente com o *Pneuma*, fora dispersa para baixo. Trata-se apenas de uma pequena (ínfima) faísca,[184] «como uma parte separada de um raio de luz, que é trazida para baixo para o mundo físico múltipla e combinatoriamente misturado e "clama de muitas águas" (Salmo 29:3)». O pensamento e a aspiração da Luz superior encaminham-se novamente para a redenção deste espírito,[185] e, por essa razão, o Homem também deve esforçar-se na mesma direção.

Outra seita (ofita) descreve a criação do mundo do seguinte modo:[186] o Pai e Homem primordial é uma Luz que vive santa e sem idade no poder do *Bythos* («abismo»). Dele procede a *Ennoia* («Pensamento, Reflexão») como o Filho e segundo homem; abaixo dele encontra-se o *Pneuma*; e ainda mais abaixo estão as Trevas, o Caos, a Água e o Abismo, sobre os quais paira o espírito, a primeira mulher. Desta mulher o Pai gerou o terceiro homem, Cristo. A mulher, porém, não consegue suportar a grandeza da sua luz e precipita-se e voa para a esquerda, descendo ao mundo terreno. Esta luz que flui para a esquerda possui um orvalho de luz no qual o *Prunikos* (isto é, «o da esquerda») é envolvido e lançado para baixo, esforçando-se por elevar-se de novo com a ajuda desse orvalho de luz. A consumação terá lugar quando o orvalho de luz completo for reunido e transformado no Aion eterno.[187] Também aqui aparece a ideia da luz perdida na matéria.

Os gnósticos «Barbelo» ensinavam o seguinte.[188] Do Pai primordial procede Barbelo (possivelmente: «Do Quatro vem Deus»). Mas o seu filho Yaldabaoth (ou Sabaoth, o Senhor do Sétimo Céu) torna-se arrogante e declara-se o único Deus. Barbelo chora a sua transgressão «e aparece então diante dos Arcontes (deuses dos planetas, que formavam o séquito de Yaldabaoth) sob uma forma arrebatadora e rouba-lhes a semente através da sua ejaculação, a fim de, por esse meio, trazer de volta para si as suas potências, dispersas em muitas criaturas».[189] É por isso que o homem deve também retirar a sua força

procriadora, ou o seu sémen, do processo terreno do devir e reconduzi-lo, uma vez mais, ao original divino de toda a semente.

Leisegang observa:

A partir daqui podemos compreender a passagem do «Evangelho de Eva», citada por Epifânio:[190] «Eu estava sobre uma alta montanha e vi um homem imenso e outra figura encolhida, Deus Pai com Barbelo, que está enrugada porque a sua força lhe foi tirada; e ouvi algo como uma voz de trovão, e aproximei-me para ouvir, e ela falou comigo e disse: "Eu sou tu e tu és eu, e onde tu estás, aí estou eu, e sou semeado em todas as coisas. E quando quiseres, recolhe-me; quando, porém, me recolheres, recolhes-te a ti mesmo."»[191]

Esta recolha do poder era então expressa simbolicamente através da sua união espermática, que eles também concebiam como uma «fecundidade» do corpo. Para eles, a redenção consistia em unir a sua semente à substância procriadora do universo, isto é, retirá-la ao seu destino terreno e reconduzi-la à fonte original divina de toda a semente.[192]

Espiritualmente próxima das ideias maniqueias é a doutrina do gnóstico Basílides. Segundo ele, o Deus «não-ser» (potencial) cria primeiro uma semente do Cosmos;[193] «tal como a semente de mostarda contém, ao mesmo tempo, tudo o que está compreendido no mais pequeno espaço (…)», assim esta semente não-manifesta contém a totalidade-semente do Cosmos. Neste esperma reside a «filiação tripartida», da qual o elemento mais subtil se apressa de imediato a regressar ao Pai acima e o segundo elemento também se eleva de novo, levado nas asas do *Pneuma*. Só a terceira parte, «necessitada de purificação», fica em baixo, presa na massa da totalidade cósmica das sementes, e «faz o bem e permite que lhe façam o bem».[194] Esta terceira filiação tem ainda de ser redimida através do processo conhecido como *apokrisis*, a separação das naturezas.[195] Também aqui o homem deve cooperar no regresso ao alto desta potência de Deus, enredada na matéria.

A ideia maniqueia da salvação dos germes de luz torna-se mais clara com a ajuda destes paralelos gnósticos. Segundo a conceção maniqueia, estes germes estão contidos especialmente em pepinos, melões e frutos semelhantes, cuja massa de sementes provavelmente sugeriu a ideia de um *thesaurus* ou totalidade de sementes.[196] Um corte transversal tanto destes frutos como dos pepinos dá um desenho de mandala,[197] o que explica certamente também o significado maniqueu do melão como «tesouro dourado» de Deus: é um símbolo do Si-Mesmo. Não é por acaso que o seu nome grego também sublinha a sua forma redonda (semelhante a uma maçã), que se assemelha às imagens de totalidade psíquica, do Si-Mesmo.[198]

O símbolo do melão poderia ser comparado com o «corpo redondo de luz» dos alquimistas, que eles descrevem também como «gema de ovo» ou «o ponto vermelho do sol no meio».[199] É uma imagem semelhante àquela que o alquimista Gerhard Dorn descreve como o «centro infalível do meio». Comentando esta ideia, Jung diz:

O ponto no centro é o fogo. Nele se baseia a forma mais simples e mais completa, que é a redondeza. O ponto aproxima-se mais da natureza da luz, e a luz é um *simulacrum Dei*. O firmamento foi criado no meio das águas, por assim dizer (…) ; no homem também existe um *lucidum corpus*, a saber, o *humidum radicale*, que provém da esfera das águas acima do firmamento. Este corpo é o bálsamo sideral que mantém o calor do corpo. (…) O *corpus lucens* é o *corpus astrale*, o firmamento ou estrela no homem.[200]

Estas ampliações vindas do horizonte de pensamento de Paracelso parecem-me esclarecedoras também quanto ao melão.

A rede verde no melão parece as linhas de meridiano num globo terrestre, pelo que é evidente encarar o melão como uma espécie de microcosmo. É uma imagem do «firmamento» interior, da totalidade psíquica, que aqui é trazida pelo inconsciente como contrapeso aos fenómenos do macrocosmo, que tanto fascinaram Descartes.[201]

Neste caso, o *rotundum* é manifestamente um fruto, pelo que o Si-Mesmo é descrito como algo que cresceu naturalmente, resultado de um processo silencioso de amadurecimento. É um símbolo de uma luz e de uma ordem que, contudo, amadurece na escuridão da criação natural. Como Jung demonstra no seu artigo «A Árvore Filosófica»,[202] motivos de árvore e planta têm um significado importante, esclarecido de forma notável por ampliações do domínio da alquimia. Na «*Visio Arislei*»,[203] por exemplo, menciona-se uma árvore preciosa cujo fruto sacia para sempre a fome da humanidade, como o *panis vitae* («pão da vida») de João 6:35. As árvores do sol e da lua da «Lenda de Alexandre» também são frequentemente citadas, e Benedictus Figulus equiparou-as às macieiras do Jardim das Hespérides e aos seus frutos rejuvenescedores.[204]

A árvore simboliza todo o *opus* alquímico;[205] ao mesmo tempo, é também, por assim dizer, «uma forma metamórfica do homem, pois procede do homem primordial e torna-se homem».[206] Jung conclui a sua interpretação da árvore do seguinte modo:

Na medida em que a árvore, tanto moral como fisicamente (*tam ethice quam physice*), simboliza o *opus* e o processo de transformação, é também claro que indica o processo vital em geral.[207] A sua identidade com Mercúrio, o *spiritus vegetativus*, confirma esta ideia. Uma vez que o *opus* representado pela árvore é um mistério de vida, morte e renascimento, esta interpretação aplica-se também

à *arbor philosophica*, tal como lhe aplica o atributo da sabedoria; o que oferece uma pista valiosa para a psicologia. Desde tempos muito antigos, a árvore tem servido de símbolo de gnose e de sabedoria. Assim, Ireneu diz que, para os barbelitas, a árvore nasce do homem (isto é, do *Anthrōpos*) e da Gnose, e a estes também chamavam Gnose.

Na *Gnose* de Justino, o anjo da revelação, Baruc, é designado como *to biblion tēs zōēs* (τὸ βιβλίον τῆς ζωῆς, «o livro da vida»), o que nos recorda as árvores do sol e da lua, capazes de discernir o futuro, na «Lenda de Alexandre».[208] Mas, como Jung explica noutro passo, *gnose* significa «uma perceção que brota da experiência interior, um tipo de perceção que é, ao mesmo tempo, uma experiência vital».[209] Descartes carecia deste tipo de perceção porque atribuía demasiada importância ao pensamento consciente e não suficiente à inspiração inconsciente. É por isso que o inconsciente lha colocou diante de si como um objetivo.

Os melões crescem à sombra das folhas de uma planta rasteira, junto ao chão, bem encostados à terra. (Pense-se na compulsão de Descartes para se curvar.) Este motivo de «crescer a partir da terra e sobre a terra» sublinha fortemente aquilo por que a sua sombra ansiava: ficar preso na realidade terrena.

No sonho, Descartes pensa que este melão vem de uma terra exótica. Vem de longe; é algo «estranho», de natureza diferente, desconhecido. Como Jung diz, no começo o Si-Mesmo aparece frequentemente como algo estranho, como o «totalmente outro», porque, ao ego, parecerá completamente remoto enquanto este permanecer preso às suas próprias ficções.[210] Uma consciência como a de Descartes, cujos interesses estavam tão decididamente orientados para o objeto exterior, teria, em especial, de encontrar este aspeto do Si-Mesmo, uma vez que

O Si-Mesmo, considerado como o pólo oposto do mundo, o seu «absolutamente outro», é a *sine qua non* de todo o conhecimento empírico e da consciência de sujeito e objeto. Só por causa desta «alteridade» psíquica é que a consciência é possível. A identidade não torna a consciência possível; é apenas a separação, o desprendimento e o confronto doloroso que produzem consciência e entendimento. (…) Ainda hoje o homem ocidental tem dificuldade em ver a necessidade psicológica de um sujeito transcendental do conhecimento como pólo oposto ao universo empírico, embora o postulado de um Si-Mesmo que se confronta com o mundo, pelo menos como «ponto de reflexão», seja uma necessidade lógica.[211]

Descartes percebeu, de facto, esta necessidade no plano lógico, mas não reconheceu plenamente a sua realidade psíquica; por isso o melão apareceu no sonho como algo estranho. Mais tarde, costumava passear com deleite pelas

docas holandesas, observando as curiosas novas importações vindas do ultramar, que também gostava de investigar no seu laboratório secreto de dissecação. Por este meio, procurava descobrir as manifestações do *lumen naturale* («luz natural»), em cuja existência acreditava, tal como acreditava na existência da luz revelada. Esta luz natural é, segundo ele, a razoabilidade das nossas ideias claras e distintas e das leis mecânicas da natureza, criadas por Deus e cuja regularidade é assegurada.[212]

Descartes recorria muitas vezes, além disso, à imagem da semente e do fruto ao falar do processo interior do pensamento. Por exemplo, nas suas *Regulae ad directionem Ingenii* (*Regras para a Direção do Espírito*) diz:

(…) a mente humana contém algo de divino, no qual as sementes dos pensamentos proveitosos estão tão bem semeadas que muitas vezes, mesmo negligenciadas e sufocadas por uma aplicação errada, dão frutos espontâneos. Isto experienciamo-lo mais facilmente na aritmética e na geometria. As suas descobertas foram «frutos espontâneos» gerados pelos princípios inerentes do método (…); se forem cuidadas conscienciosamente, podem alcançar plena maturidade.[213]

O próprio Descartes interpretou o melão como um símbolo «*des charmes de la solitude*»[144], uma interpretação que foi evidentemente sugerida pelo significado de *pépon*, «amadurecimento secreto».[215] Este amadurecimento interior da personalidade é a compensação pelo facto de ele ser dominado e arrastado pela tempestade e arrancado à sua própria natureza. Na vida posterior, Descartes procurou efetivamente avançar nesta direção, mas uma coisa permaneceu impossível nesse esforço: criar raízes na terra.

No sonho, Descartes tem de levar o melão ao Sr. N., por quem passara — à parte em si mesmo com a qual o símbolo o deveria unir.[216] Não se pode deixar de perguntar por que razão esta sombra não consegue viver simplesmente do símbolo eclesiástico de Cristo e dos meios de graça que a Igreja oferece. Presumivelmente porque estes símbolos do Si-Mesmo já não exercem um efeito suficientemente imediato e natural para apelar diretamente às partes inconscientes da personalidade. Assim, embora essas partes inconscientes ainda sejam nutridas dentro do enquadramento da Igreja, precisam de «luz» sob a forma de um «alimento natural»,[217] que, segundo o sonho, a Igreja de facto dá incidentalmente, mas que considera profano.

Os símbolos do Si-Mesmo no quadro da conceção eclesiástica são, por sua vez, de natureza «semelhante ao *pneuma*»; em particular, são *sine umbra peccati* («sem a sombra do pecado original»). A imagem de Cristo ou da Hóstia, por exemplo, incorpora apenas o aspeto luminoso e redentor do Si-Mesmo.[218] Com estes meios de graça, a sombra de Descartes apenas poderia elevar-se espiritualmente, afastando-se da terra, mas eles não o ajudam a enraizar-se.

Assim, ele não se vê implicado na realidade física de que o Sr. N. nele necessita e que criaria a compensação correta para a sua atitude intelectual perante a vida.

Isto explica o desígnio do inconsciente de que Descartes seja instrumental no processo: ele deve levar o melão ao Sr. N. Por outras palavras, deve ocupar-se conscientemente das necessidades da sua sombra e trazer-lhe o seu alimento, como um *auditor* maniqueu ao *electus*. Deste modo, estaria até a servir a Igreja num certo sentido, pois nessa altura a Igreja, cegada pelo desejo de conter a Reforma, estava ansiosa, como o sonho diz, por «dar» a experiência natural e individual do Si-Mesmo — presumivelmente como algo inútil e «exótico», isto é, estranho, estrangeiro e não pertencente, uma vez que o Si-Mesmo, como foi referido, é vivido como diferente — o «totalmente outro».

Ainda assim, num primeiro momento o melão está na posse da Igreja, muito provavelmente porque o princípio feminino inconsciente é projetado nela. Representa também, porém, aquela tradição simbólica natural, herdada do paganismo, que ainda sobrevive no interior do enquadramento eclesiástico — no pátio exterior, como o sonho tão pertinentemente diz — e à qual o problema maniqueu também pertencia.[219] O homem no pátio e o Sr. N. são ambos partes inconscientes de Descartes, e é interessante ver como desejam ligar-se através dele ou por intermédio da sua intercessão. Ele tem de lhes encontrar um lugar na consciência para que possam unir-se; ao mesmo tempo, o melão, que representa o feminino, atua como princípio mediador ou como «símbolo unificador».

Talvez se pudesse ir ao ponto de dizer que, na medida em que representa não só o Si-Mesmo mas também a *anima*, a função mediadora do melão no sonho não é alheia ao facto de, ao acordar, Descartes ter feito o voto de ir em peregrinação à Madonna de Loreto. Aqui insinua-se uma tentativa de solução da tensão no modo de vida cristão que só agora encontrou expressão oficial na «*Declaratio Solemnis*» da «*Assumptio Mariae*».

No mesmo momento em que Descartes recebe a incumbência de entregar o melão, repara que é o único, entre o grupo no pátio do colégio, incapaz de se manter de pé contra o vento, embora o vento tenha abrandado. Como já foi sugerido, ele é um eleito, movido pelo *Zeitgeist* e, por isso, deve transmitir a «coisa redonda», deve voltar-se para o amadurecimento interior da sua personalidade, mesmo que esteja sozinho nisso.

Quando Descartes acorda após o sonho, sente-se fortemente oprimido pelo pensamento dos seus pecados e considera-se ameaçado pelo espírito maligno. Embora — como diz — «aos olhos dos homens» tivesse levado uma vida sem mácula, sabe que pecou o suficiente para fazer cair sobre a sua cabeça toda a ira do céu como castigo. É significativo que, como acontece com a maioria das pessoas que tentam interpretar os próprios sonhos, ele ligue o sentido à sua

vida pessoal e, como bom católico, recorra de imediato a uma espécie de exame de consciência. Ao fazê-lo, porém, perde de vista o significado mais profundo do sonho — o problema da realidade do mal — e desvia-o para o canal do seu pensamento consciente. Ainda assim, mesmo sem compreender totalmente o sonho, ele atenuou o entusiasmo inflacionado e permitiu-lhe, de algum modo, sentir o mal na nova atitude intelectual; o sonho travou também o fluxo impetuoso dos seus pensamentos voltados para fora e fê-los regressar para se deterem nele próprio e na sua vida.

Interpretação do segundo sonho

O chamado «segundo sonho» não é um sonho verdadeiro; Descartes ouve uma explosão aguda como um trovão e vê — já acordado — faíscas de fogo a brilhar no quarto. Na maioria das religiões pagãs, o trovão tem um significado numinoso.[220] Na mitologia germânica, ocorre quando Thor atravessa os céus com a sua parelha de bodes; o raio dos gregos e dos romanos pertence à divindade suprema, Zeus ou Júpiter, que o usa para aterrorizar os seus inimigos, os Titãs, e os seres humanos possuídos pela *hybris*. Na Antiguidade tardia existia a chamada «Brontologia», uma ciência que se ocupava da interpretação do trovão. Júpiter pode também fazer trovejar num céu limpo como sinal da sua aprovação e assentimento.[221]

Na linguagem comum, «relâmpago» e «trovão» representam explosões violentas de afeto. Estas acompanham frequentemente a constelação de conteúdos arquetípicos, o que também se ajustaria à experiência de Descartes. Embora não tenha realmente compreendido o primeiro sonho, ele «bateu fundo» e tocou-o no mais íntimo do seu ser.

O próprio Descartes interpretou o *coup de foudre* como a descida do «*esprit de la vérité*».[222] O relâmpago, como Jung explica,[223] indica uma iluminação súbita e uma mudança de atitude (*mentis sive animi lapsus in alterum mundum* [«arrebatamento da mente ou da alma para outro mundo»], como o léxico alquímico de Rulandus o define).[224] Jakob Böhme descreve o Messias e também o Mercúrio enquanto «Espírito-Fonte» como trovão.[225] «Do nascimento mais íntimo da alma», diz Böhme noutro passo, o corpo bestial alcança "apenas um vislumbre, como se tivesse relampejado."[226]

Preso nos quatro espíritos, o relâmpago permanece então "no meio, como um coração."[227] Ou ainda: "Pois quando se atinge a parte afiada da pedra [cf. a comparação de Descartes das faíscas no sílex], o ferrão amargo da natureza aguça-se a si próprio e é excitado ao mais alto grau. Pois a Natureza dissipa-se ou fragmenta-se na agudeza, de tal modo que a Liberdade resplandece como um relâmpago."[228]

O relâmpago é o "nascimento da Luz". Na sua *Vita longa*, Paracelso recomenda uma destilação constantemente repetida do Centro, ou, como Jung explica, um despertar e desenvolvimento do Si-mesmo.[229] No fim do processo surge um "clarão físico", e o clarão de Saturno e o do Sol separam-se um do outro, e nesse clarão aparece aquilo que pertence à "vida longa".[230]

Descartes não presta atenção ao trovão, que só mais tarde menciona e interpreta, mas apenas ao relâmpago, ao choque emocional. O clarão do relâmpago, por sua vez, ele vê como uma multiplicidade de faíscas. Estas faíscas ígneas recordam a ideia alquímica das *scintillae* ou *oculi piscium* ("olhos de peixe"), que Jung explicou no sexto capítulo do seu ensaio *Sobre a Natureza da Psique*.[231]

Ao nível primitivo, diz ele, a consciência ainda não é uma unidade; por outras palavras, ainda não está centrada num complexo do ego firmemente estruturado, mas irrompe aqui e ali, sempre que experiências externas ou internas, instintos e afetos a evocam.[232] O complexo do ego desenvolvido deve igualmente ser pensado como rodeado de muitas pequenas luminosidades, que podem ser demonstradas tanto a partir dos sonhos de pessoas modernas como no simbolismo alquímico.

Os alquimistas afirmavam frequentemente que a substância transformadora (o inconsciente) continha muitas "pequenas faíscas brancas".[233] Heinrich Khunrath explica-as como raios ou faíscas da *Anima Catholica*, a alma universal que é idêntica ao Espírito de Deus.[234] (A mente humana é também uma dessas faíscas.[235]) São sementes de luz no Caos,[236] "faíscas do fogo da alma do mundo como puras *Formae rerum essentiales*" ("formas ideais essenciais das coisas").[237]

A ideia do *lumen naturale* em Paracelso baseia-se numa conceção semelhante,[238] que tem origem no *astrum* interior ou "firmamento" no homem e é uma luz concedida ao "homem interior".[239] A luz da natureza é "acendida pelo Espírito Santo"[240] e é uma "luz invisível", uma sabedoria invisível que é "aprendida", entre outros modos, através dos sonhos.[241]

O aluno de Paracelso, Gerhard Dorn, também sustentava a doutrina das *scintillae*, que são percebidas pelos olhos espirituais, brilhando resplandecentemente.[242] Segundo Paracelso, a luz natural é igualmente inata nos animais,[243] ideia pela qual é devedor a Agrippa von Nettesheim, que fala de uma *luminositas sensus naturae* ("a luz ou consciência imanente à natureza instintiva").[244] Isto é especialmente digno de nota, uma vez que Descartes evidentemente leu Agrippa.

Como Jung explica, estas *scintillae* alquímicas são descrições dos arquétipos do inconsciente coletivo, que devem, portanto, possuir uma certa luminosidade inerente ou um elemento latente autónomo de consciência.[245]

Entre as muitas faíscas, as luminosidades seminais dos conteúdos que resplandecem da escuridão do inconsciente, os autores alquímicos enfatizavam frequentemente uma luz como sendo central e de importância peculiar.[246] Em Khunrath, esta é designada como *Monas* ou Sol,[247] em Gerhard Dorn como *sol invisibilis* ("sol invisível").[248] Muitos outros exemplos desta conceção, a que gostaria de remeter, são citados por Jung a partir de numerosas outras fontes alquímicas e gnósticas.[249]

Em conclusão, ele diz:

Uma vez que a consciência é caracterizada desde tempos antigos por expressões retiradas das manifestações da luz, a hipótese de que as múltiplas luminosidades correspondem a pequenos fenómenos de consciência não me parece, na minha opinião, demasiado forçada. Se a luminosidade surgir como monádica, por exemplo como uma única estrela ou como um olho, então facilmente assume uma formação de mandala e deve ser interpretada como o Si-mesmo.[250]

Detive-me nestas ideias análogas por tanto tempo porque acredito que a conceção cartesiana do *lumen naturale* pode ser ligada a estas noções contemporâneas e é, em todo o caso, baseada numa experiência interior original semelhante. Como Stephen Schonenberger observa no seu artigo *"A Dream of Descartes: Reflections on the Unconscious Determinants of the Sciences"*,[251] as ideias alquímicas desempenharam frequentemente um papel definido no pensamento de Descartes,[252] embora, na maioria das vezes, ele tenha interpretado mal o simbolismo alquímico, tomando-o num sentido concretista[253] e, por isso, rejeitando-o.

Tal como em Paracelso, a "luz natural" também significa a razão humana; assim, segundo Descartes, *la raison* consiste em múltiplas *semina scientiae* ("sementes da ciência") ou *naturae simplices* ("naturezas ou seres simples") ou *veritates innatae* ("verdades inatas"). Ele também denominou as ideias de "ideias primitivas" ou "modelos, sobre os quais formamos todo o nosso outro conhecimento" (*notions primitives… originaux, sur le patron desquels nous formons toutes nos autres connoissances*), mas reduziu-as à concepção de espaço, número, tempo e um ou dois outros elementos.[254]

A imagem do sol central também não estava ausente em Descartes; nas *Regulae*[255] ele diz: "No seu conjunto, as ciências não são senão o conhecimento humano (*humana sapientia*), que permanece sempre uno e o mesmo, por mais

objetos que lhe sejam aplicados, tal como a luz do sol é una em toda a multiplicidade dos objetos sobre os quais incide."[256]

Contudo, enquanto estas formulações moldam a elaboração intelectual da experiência original, são as faíscas ígneas do sonho — por assim dizer, a sua forma primordial ou manifestação psíquica imediata — que, na sua autonomia e realidade para além do âmbito da consciência, aterrorizam Descartes de modo mais profundo.[257] Estas faíscas estão ligadas ao motivo do melão na primeira parte do sonho; pois, como vimos, o melão era considerado pelos maniqueus uma espécie de "recetáculo de germes de luz". Este rebentou agora, por assim dizer, e as luminosidades aparecem diretamente diante dos olhos de Descartes.

Num certo sentido, as faíscas que ocorrem no segundo sonho correspondem aos fantasmas e à tempestade do primeiro, e, tal como estes, simbolizam conteúdos arquetípicos emocionalmente carregados do inconsciente, que não estavam contidos nem no enquadramento da Igreja nem ainda na conceção intelectual do mundo de Descartes.

Descartes fecha e abre os olhos até que tanto o medo como o fenómeno desaparecem. Evidentemente, tenta racionalizá-los, tal como estava inteiramente convencido de que todos os chamados fenómenos "milagrosos" da natureza podiam ser explicados racionalmente.[258] Isto teve um efeito tranquilizador, que é igualmente evidente na atmosfera do terceiro sonho, que é muito menos dramática.

Interpretação do Terceiro Sonho

No terceiro sonho, Descartes vê um livro sobre a mesa, mas não sabe quem o colocou ali; é um dicionário, e ele pensa que lhe será muito útil. Mas, de repente, descobre que, em vez do dicionário, tem outro livro na mão, sem saber de onde veio; trata-se de uma coletânea de poemas, *Corpus omnium veterum poetarum latinorum, etc., Lugduni, 1603*,[259] um livro que provavelmente utilizara em La Flèche.

A maneira inequivocamente mágica como, ao longo de todo o terceiro sonho, os livros aparecem sobre a mesa ou desaparecem sugere a influência de fantasmas e retoma assim o tema do primeiro sonho;[260] mas desta vez os fantasmas brincam com livros sem eles próprios aparecerem. Parece ser o propósito do inconsciente tornar claro para Descartes que, tal como as criações da arte não são "feitas" pela consciência, também os conteúdos de todo o conhecimento racional humano (que o dicionário indubitavelmente representa) não o são; ambos devem a sua existência a influências inconscientes incalculáveis e às suas atividades criativas.

Em certo sentido, é isto que Descartes tentou formular no seu *Cogito ergo sum*, na medida em que, para ele, a consciência lúcida do próprio acto de pensar,

o facto imediato de si próprio como ser pensante — em suma, esta consciência de si — é aquilo que garante não só a existência do próprio ser, mas também a de Deus, na medida em que Deus é a causa primordial e a fonte de toda a verdade e de toda a realidade.[261] Desta fonte provêm todos aqueles juízos que são irrefutavelmente convincentes para todos, cujo conjunto constitui o *lumen naturale*[262] que tem origem nas *naturae purae et simplices* ("naturezas puras e simples") — as ideias inatas.[263]

Estas últimas ele também compara com os *tableaux ou images* na alma individual.[264] Estão armazenadas *in mentis thesauro* ("no tesouro da mente"),[265] de onde devem ser trazidas à luz. A "luz natural" é a *res cogitans* em nós;[266] provém de Deus.[267] Considero altamente provável que estas premissas fundamentais da filosofia cartesiana tenham nascido da experiência da noite de 10/11 de Novembro de 1619 — que representem, por assim dizer, a forma pela qual Descartes procurou dominar, através do pensamento, esta irrupção do inconsciente.

Mas ele apenas conseguiu parcialmente fazer justiça aos conteúdos do inconsciente, porque tentou apreendê-los apenas com o pensamento (a sua função superior) e possivelmente com a intuição, e não teve em conta o lado do sentimento e da sensação da sua experiência.[268] Além disso, a forma irracional como os livros são evocados e depois desaparecem — algo que não pode ser explicado causalmente[269] — contradiz a sua afirmação de que a substância original do nosso pensamento só pode ser clara e lúcida e só pode operar de acordo com a razão.

Descartes estava, sem dúvida, seriamente preocupado com a questão da ilusão da realidade, tal como é vivida nos sonhos, e com a possibilidade de um espírito maligno astuto armar "armadilhas" para os nossos pensamentos, desviando-nos para ilusões e conclusões erradas;[270] mas certas verdades, sobretudo a realização de si próprio como sujeito pensante, ficam de algum modo excluídas. O ato de reflexão — no seu sentido literal, o pensamento que se dobra sobre si próprio — é para ele o fundamento último da realidade da existência humana e conduz à descoberta da nossa consciência de Deus,[271] que está acima da existência do homem e a engloba.

Mas quanto à origem das ilusões, Descartes nunca investigou mais de perto; sem dúvida, na sua opinião, são as *passiones animae* ("emoções")[272] e as perceções sensoriais que induzem as pessoas a conclusões erradas, mas quem ou o que as engendra ele não indaga. É, portanto, significativo, como observa Felsch,[273] que a aplicação do princípio da causalidade por parte de Descartes seja, especialmente em todas as ligações psicológicas, obscura e ilógica.

Ele projeta o mistério da ligação entre psique e corpo na glândula pineal,[274] que alegadamente governa os "espíritos da vida" nos ventrículos do cérebro.

Algo contínuo deve, de algum modo, existir entre a *res extensa* e a *res cogitans*, mas Descartes é incapaz de o definir com maior precisão.[275] A mesma falta de clareza prevalece tanto no que respeita à sua definição da imaginação — que para ele é um acontecimento psicofísico[276] — como às "paixões da alma" (*passiones*), que seriam provocadas ora pelos "espíritos da vida", ora pela *actio animae* ("atividade da alma"), e depois ainda pelas impressões que afetam o cérebro (*impressiones quae casu occurrunt in cerebro* ["impressões que ocorrem casualmente no cérebro"]), ou então pelos objetos sensoriais.[277]

A inibição inconsciente que impediu Descartes de investigar mais profundamente este complexo de problemas deve, em última análise, ter sido a sua adesão à definição cristã do mal como mera *privatio boni*,[278] questão que, em princípio, remeteria para a exposição de Jung em *Aion*.[279] Nas suas *Cogitationes privatae*[280] Descartes afirma que Deus é *intelligentia pura* ("inteligência pura") e que, quando separou a luz das trevas, separou os anjos bons dos maus. Uma vez que a *privatio* não poderia ser separada do *habitus* ("comportamento habitual"), as trevas e os anjos maus são apenas uma *privatio* e a sua forma de existência.

Como Sirven observa,[281] Descartes cita aqui palavra por palavra Santo Agostinho, em *De Genesi ad litteram liber imperfectus*[282] e *De Genesi contra Manichaeos*.[283] Precisamente na altura do seu sonho, Descartes ponderava ele próprio escrever um comentário ao Génesis e estava a ler estas obras de Agostinho.[284] Podemos supor que tenha adotado a *privatio boni* de Santo Agostinho[285] e que, por assim dizer, a tenha fundido semi-inconscientemente com a sua afirmação de que Deus é *intelligentia pura* e, portanto, absolutamente veraz e incapaz de enganar.[286]

Com esta posição, Descartes permanece preso a um preconceito cristão; é como se o sistema trinitário fosse aplicado à matéria e à realidade cósmica, mas, uma vez mais, sem colocar a questão do Quarto, da Totalidade. Maritain tem, por isso, razão ao dizer que a filosofia de Descartes surge com um "*air d'héroïsme géomètre et chrétien*" — medindo a terra e encontrando de imediato Deus na alma.[287] Ele sublinha ainda (cf. Gilson, para confirmação) que a filosofia cartesiana "se divide em duas partes contrastantes, que afirma como existências separadas, nunca mais capazes de se reunirem nas conciliações superiores que a Escolástica estabelecera entre as grandes antinomias da realidade".[288]

Creio que esta divisão da visão escolástica do mundo pode ser entendida como um desdobramento do mesmo, isto é, como uma realização inconsciente da sua correspondência "inferior". Como Jung explicou,[289] a Trindade divina tem o seu contraponto numa tríade inferior, ctónica,[290] que "representa um princípio que, em razão do seu simbolismo, revela afinidades com o mal, embora de modo algum seja certo que exprima apenas o mal". Este elemento inferior mantém

uma relação de correspondência com o superior, mas, ao contrário dos símbolos quaternários, os triádicos não são simbólicos da totalidade.

Jung prossegue: "Se imaginarmos a quaternidade como um quadrado dividido em duas metades por uma diagonal, obtemos dois triângulos cujos vértices apontam em direções opostas. Poder-se-ia, portanto, dizer metaforicamente que, quando o todo simbolizado pela quaternidade se divide em metades iguais, produz duas tríades opostas." O triângulo inferior representa um "espírito obscuro", que é efetivamente a causa das catástrofes coletivas atuais, mas que, quando corretamente compreendido, pode também tornar-se a *causa instrumentalis* do processo de individuação.[291]

Este espírito que se apoderou de Descartes é, do ponto de vista da Igreja, um *malin génie* ("espírito maligno"); mas é também um *spiritus familiaris* ("espírito familiar") que incita à realização da totalidade. Como Pauli explica no seu ensaio sobre Kepler, o esquema tridimensional do espaço deste último depende da ideia cristã da Trindade; de modo semelhante, a compreensão mecanicista e puramente causal da natureza em Descartes, baseada nas leis simples do movimento, funda-se na imagem cristã de Deus. Torna-se assim evidente que o chamado materialismo, entre cujos fundadores Descartes deve ser incluído, tem, na realidade — como observa Brunschvicg[292] — as suas raízes numa forma extrema de espiritualidade.

Em termos fundamentais, Descartes "desmaterializou" completamente a matéria, em comparação com a forma como é descrita pela física mais recente; pois, segundo a sua definição, concede-lhe apenas uma dimensão espacial geometricamente compreensível em três parâmetros, mas não densidade, massa ou qualidades energéticas.[293] Isto liga-se ao facto de ele ter negado qualquer movimento da luz no tempo. Acreditava numa propagação absolutamente instantânea da luz, ponto contra o qual Beeckmann, seu contemporâneo, já levantava objecções.[294]

A aceitação acrítica da definição do mal como *privatio boni* e a identificação da acção de Deus com acontecimentos lógicos, racionais e causalmente explicáveis tornaram-lhe impossível, no âmbito das suas investigações em ciências naturais, desenvolver uma reflexão adicional sobre uma descrição acausal dos acontecimentos. Por esta razão, o inconsciente sublinha compensatoriamente a realidade de tais fenómenos e manifesta um efeito autónomo de carácter espectral.

A associação que o próprio Descartes faz com o dicionário é a de que este representa a soma total de todas as ciências (cujo princípio fundamental ele acreditava ter acabado de descobrir matematicamente); a coletânea de poemas, por outro lado, representa a sabedoria, o entusiasmo, a inspiração divina e a semente da sabedoria (que se encontra na alma do homem como faíscas no

sílex). Contudo, por mais satisfatória que esta ideia possa parecer à primeira vista, não se pode deixar de ficar surpreendido pelo facto de dois poemas do poeta gaulês Ausónio (século IV d.C.) representarem este mundo de sabedoria e inspiração; pois os poemas deste "poeta" cético, que escreveu num estilo puramente retórico e que apenas se converteu ao cristianismo de forma convencional (!), contêm, do nosso ponto de vista, muito pouca inspiração poética.

Por outro lado, os dois idílios que aparecem no sonho são ambos confissões de uma visão do mundo possivelmente engenhosa, mas puramente céptica,[295] a de um homem cansado da vida e até hostil a ela. O olhar de Descartes detém-se primeiro no Idílio XV (*Ex Graeco Pythagoricum de ambiguitate eligendae vitae*), que começa com as palavras: "*Quod vitae sectabor iter? Si plena tumultu / sunt fora; si curis domus anxia: si peregrinos / Cura domus sequitur, …*"

Estes primeiros versos ajustam-se de forma impressionante à própria situação de Descartes — a do *peregrinus* ("estrangeiro, errante") no próprio coração da Alemanha, então ameaçada pela guerra. O poema prossegue afirmando que nem o trabalho, nem o casamento, nem a riqueza, nem a juventude ou a velhice, nem sequer a vida eterna ou a mortalidade podem trazer felicidade ao homem, e termina com as palavras: "*Optima Graiorum sententia: Quippe homini aiunt / non nasci esse bonum, natum aut cito morte potiri.*"[296]

Num certo sentido, a questão colocada na frase introdutória do poema segue a mesma linha do simbolismo do primeiro sonho, que mostrava que, "apoderado" pela tempestade furiosa, Descartes corria o perigo de negligenciar o amadurecimento e a integração da sua própria personalidade. Aqui também a pergunta chama a sua atenção, por assim dizer, para o problema moral e pessoal[297] do seu sentimento, para a escolha ou decisão a favor da vida pessoal.

Mas surge aqui ainda outra figura, desta vez um homem desconhecido, que chama a sua atenção para outro idílio. Este homem desconhecido poderá ser a figura do *trickster*,[298] agora tornada visível, que fazia circular os livros de modo tão inquietante. Em todo o caso, ele representa uma parte desconhecida e inconsciente da personalidade de Descartes, talvez paralela ao Sr. N. do primeiro sonho, embora o Sr. N. tenha sido apenas ignorado por Descartes, enquanto esta nova figura lhe é completamente desconhecida.

O estranho recomenda-lhe um idílio de Ausónio que começa por "*Est et Non*" ("Sim e Não").[299] Idílio 12 = *Ναί καὶ Οὐ πυθαγορικόν* ("O Sim e o Não dos Pitagóricos"). O tema do poema é que estas duas pequenas palavras, "sim" e "não", governam toda a vida humana e colocam os homens em conflito, e que tudo pode ser afirmado e negado, de modo que muitos prefeririam permanecer completamente em silêncio.

Se o poema *Quod vitae sectabor iter* procurava despertar a dúvida e a insegurança relativamente aos valores da vida, este último poema suscita a dúvida quanto à fiabilidade de todas as afirmações humanas; o "sim" e o "não" são inteiramente relativos. O homem desconhecido parece empenhado em minar a crença de Descartes na possibilidade de provas absolutamente válidas e em convencê-lo do carácter paradoxal de toda a afirmação psicologicamente verdadeira — presumivelmente com a intenção de o desligar, tal como anteriormente através do primeiro poema, da sua função pensante, que se tornava cada vez mais absoluta, e de o conduzir para o problema do seu próprio Si-mesmo.

Ao mesmo tempo, os dois poemas refletem a atitude afetiva inconsciente de Descartes:[300] ele não tem qualquer fé na vida, nem em si próprio, nem em qualquer outra pessoa. Nos seus retratos, não se pode deixar de notar a sua expressão irremediavelmente cética, tímida e sem vida. É, sem dúvida, o facto da morte prematura da sua mãe que o privou de qualquer gosto pela vida, de qualquer fé na vida e no seu próprio sentimento, levando-o a encerrar-se na atividade exclusiva do seu intelecto. Além disso, parece-me que a sua aparente falta de carácter se explica melhor como uma certa deficiência deste tipo de substância vital do que como um defeito da sua natureza.

No sonho, Descartes acolhe a sugestão do estranho, parece estar perfeitamente "*au fait*" e quer mostrar-lhe o poema no seu livro, mas é incapaz de o encontrar. O jogo do *trickster* recomeça; o estranho pergunta-lhe de onde obteve o livro. Evidentemente, pretende tornar claro a Descartes — como já sugerimos — que todas as suas ideias súbitas e inspirações, o seu pensar e sentir, que ele acredita firmemente estarem sob o seu controlo, convencido de que é ele quem faz tudo ("*Je pense donc je suis*"), dependem, na realidade, inteiramente da boa vontade do inconsciente — de este decidir fornecê-las ou não. É por isso que o dicionário volta a aparecer. Mas já não está completo: partes dele esboroaram-se, pois o problema do sentimento veio à tona.

Descartes encontra então os idílios de Ausónio na antologia, mas não o poema "*Est et Non*", e quer recomendar ao estranho o outro ("*Quod vitae sectabor*"). Procura afastar-se do problema da natureza duvidosa de todas as afirmações do pensamento e, ao mesmo tempo, aceitar conscientemente o seu lado afetivo cético, hostil à vida. Mas, mais uma vez, acontece o inesperado: encontra pequenos retratos coloridos, gravuras em cobre, que não figuram na edição real.

O facto de tocar no problema do sentimento, a quarta função, tem o efeito de fazer emergir a ideia da personalidade individual[2301] e do interesse pelo valor individual e pela realidade efetiva de cada ser humano único. Era precisamente o período dos grandes retratistas italianos e holandeses, e este interesse na

personalidade individual correspondia à tendência da época. Há uma multiplicidade de retratos, o que sugere um estado inicial de fragmentos ainda dissociados da personalidade de Descartes. Tal como as muitas sementes do melão, estes são, por assim dizer, os componentes herdados dos antepassados, a partir dos quais a "personalidade unida" é gradualmente reunida.

No primeiro sonho, o símbolo do Si-mesmo consiste num objeto redondo — a *Monas*. A ênfase recai na unidade. Nos dois sonhos seguintes, pelo contrário, o novo conteúdo do Si-mesmo é figurado como uma pluralidade de faíscas ou retratos. Surge, por assim dizer, sob uma forma múltipla. Isto aponta para o facto de que, através do primeiro encontro com o centro, o Si-mesmo (que não é o mesmo que o ego), ocorre uma duplicação da personalidade. A unidade da consciência (e Descartes via certamente o *âme pensante*, o ego pensante, como a única realidade psíquica) fica fendida.

O sonho mostra que, interiormente, o homem é na realidade múltiplo e indissociavelmente ligado ao múltiplo. O ideal, associado ao monoteísmo cristão, da unidade da consciência e da vontade — especialmente prosseguido pelos jesuítas — é aqui posto em causa. Pois o Si-mesmo, como diz Jung, abrange não só o homem singular, mas também muitos outros. "É paradoxalmente a quintessência do indivíduo e, ao mesmo tempo, uma colectividade."[302]

Embora a interpretação do sonho feita pelo próprio Descartes seja, no conjunto, algo débil e otimista, no motivo final dos retratos falha totalmente: toma-o como uma previsão da visita de um pintor italiano, que, de facto, o foi ver no dia seguinte.[303] Pelo menos, percebe que poderia existir um valor profético, uma "*valeur prophétique*", no seu sonho, e sente-se confirmado em ver nele a ação de Deus. Por isso afirma que "o espírito humano não teve nenhuma parte nisso" (*l'esprit humain n'y avoit aucune part*).

Apesar de o incidente ter sido calculado para sublinhar a importância dos retratos, Descartes não parece ter compreendido que eles podiam estar ligados ao seu lado afetivo. O desenvolvimento posterior do seu pensamento, na realidade, foi colocando cada vez mais distância entre ele e as "imagens". Nos seus escritos iniciais e nos seus estudos sobre o fenómeno da memória, concedera um valor muito mais elevado ao símbolo das imagens e à imaginação, como "sombras" ou imagens de uma verdade superior, por assim dizer; mas, mais tarde, afastou-se destas conceções.[304] Talvez esta tenha sido a razão pela qual o sonho se refere com tal intensidade emocional justamente a este aspeto particular do espírito. Neste contexto, a visita do pintor no dia seguinte deve ser entendida como um acontecimento sincrónico, que intensificou o significado do sonho.

É surpreendente que a afirmação acerca da "*valeur prophétique*" do sonho pareça ter sido uma "explicação" satisfatória para Descartes, que normalmente

descartava a ideia de uma ligação acausal entre acontecimentos. As implicações do seu comentário parecem tê-lo escapado. Subsequentemente, porém, ele fez instintivamente algo pelo seu lado afetivo, que, no seu caso, estava sem dúvida ligado à mãe falecida: fez voto de ir em peregrinação à Madonna de Loreto, para rezar por orientação interior na sua "*recherche de la vérité*"; pois, após o sonho, sentiu profunda contrição como pecador. O seu sentimento de contrição (de ser dominado pelo remorso) foi provavelmente causado por um desvio ilegítimo do seu sentimento de inferioridade para certos pecados do passado;[305] o seu verdadeiro sentimento de inferioridade baseava-se, sem dúvida, no facto de o sonho ter tocado o problema cindido do seu sentimento e o problema religioso do mal.

O que torna estes sonhos tão impressionantes para mim — para além de tudo o que nos dizem acerca de Descartes — é o facto de já esboçarem, em miniatura, o problema real do homem do nosso tempo, herdeiro daquela época de racionalismo setecentista, no limiar da qual se encontra Descartes, e de, através dos símbolos do melão e dos retratos individuais, apontarem para o processo de individuação como uma possível *lysis* (resolução). Ainda que seja evidente, não só pelas conclusões que o próprio Descartes retirou dos sonhos, mas também pela orientação posterior da sua vida, que em certos aspetos não seguiu o caminho indicado pelo inconsciente, é mérito seu ter trabalhado com tão apaixonada devoção pela "purificação" do seu espírito e pela "*recherche de la vérité*".[306] Esta é, sem dúvida, a razão pela qual lhe foi concedida esta importante manifestação do inconsciente.

Conclusão

A minha interpretação dos sonhos pode parecer algo crítica e ser sentida como desvalorizadora da personalidade de Descartes, mas essa não é de modo algum a minha intenção. A minha crítica dirige-se contra o racionalismo cartesiano, que ainda hoje influencia o homem. Por outras palavras, procurei demonstrar a insuficiência de uma visão puramente racional do mundo, que foi uma reação historicamente condicionada contra certas tendências acríticas do pensamento medieval. Do ponto de vista oposto, Rittmeister destacou mais o mérito de Descartes por ter estabelecido, na sua obra, uma força do ego e uma liberdade do ego, sem as quais o desenvolvimento da ciência moderna não teria sido possível.[307] Isto é, sem dúvida, muito pertinente. Hoje, porém, o racionalismo da ciência está tão rigidamente estabelecido que descarta — e até ameaça destruir — o sentimento e, com ele, toda a nossa alma.

Parece, por isso, interessante que já no sonho de Descartes (que se encontrava no início deste desenvolvimento recente) este perigo fosse indicado simbolicamente. O próprio sonho mostra que o inconsciente não critica o sonhador; ele não comete nele qualquer falta, exceto a de não saudar o Sr. N.

No entanto, o inconsciente sublinha a relativa desorientação de Descartes numa situação inquietante e suprapessoal, ocorrida como resultado da sua intensa preocupação com os problemas da verdade espiritual. Ele ficou certamente profundamente tocado e abalado pelas imagens oníricas, embora o seu pensamento racional delas tenha extraído apenas uma compreensão parcial. Mas, olhando o simbolismo retrospetivamente e a partir do nosso ponto de vista moderno, podemos ver como, através dele, o arquétipo do Si-mesmo procurava integrar-se não apenas no seu novo pensamento, mas no seu ser humano como um todo — tarefa que ainda espera pelo cientista de hoje.

NOTAS

1. Na sua *La Vie de M. Descartes* (2 vols., 1691), vol. 1, pp. 39 ss., 50–51; reimpresso em C. Adam e P. Tannery, *Oeuvres de Descartes*, vol. 10, pp. 179 ss. (doravante citado como "A-T". A edição Adam e Tannery das obras de Descartes, publicada em Paris entre 1897 e 1913 em doze volumes e um suplemento, substituiu todas as anteriores). Uma tradução alemã do relato de Baillet sobre o sonho aparece em I. Jezower, *Das Buch der Träume* (Berlim, 1928), e foi sobretudo com a tradução de Jezower que trabalhei.
2. Jacques Maritain, *Le Songe de Descartes* (Paris: Correa, 1932), p. 292; trad. inglesa de M. L. Andison, *The Dream of Descartes, and Other Essays* (Nova Iorque, 1944). Ver também a carta de Sigmund Freud a Maxim Leroy em Freud, *Gesammelte Schriften* (Viena, 1934), vol. 12, pp. 403 ss.; trad. inglesa, "Some Dreams of Descartes: A Letter to Maxim Leroy," em *The Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. James Strachey et al. (Londres, 1927–31), vol. 21, pp. 203–204. O livro de Leroy *Descartes, le Philosophe au masque* infelizmente não me estava disponível. Ver também Heinrich Quiring, "Der Traum des Descartes," *Kant-Studien, Philosophische Zeitschrift* 46, n.º 2 (1954–1955): 135 ss. Quiring considera o sonho como uma apresentação conscientemente construída, em cifra, da teoria cartesiana dos vórtices cosmogónicos. Por outro lado, um psicólogo profissional deve objetar que o sonho é, em todo o texto, suficientemente genuíno, exibindo motivos típicos que não poderiam ter sido inventados.
3. Sou devedor a E. A. Bennet, M.D., e F. Beyme, M.D., por me chamarem a atenção para estes artigos, difíceis de encontrar. O Dr. Bennet teve a amabilidade de mos obter.
4. *Confinia psychiatrica*, 4, n.º 4 (1961): 65–98.
5. Cf. S. Gagnebin, "La réforme cartésienne et son fondement géométrique," *Gesnerus* (trimestral publicado pela Schweizer Gesellschaft für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften) 7, Fasc. 1/2

(1950): 119: "À la réflexion on en viendrait… à conclure que ce qui reste vivant du cartésianisme c'est l'analogie de notre situation actuelle et de celle dans laquelle il s'est formé… La chose la plus curieuse c'est que, peut-être, la géométrie sera de nouveau au centre de la nouvelle réforme. C'est une géométrie qui est à la base de la Relativité généralisée." ("Reflectindo, chegar-se-ia… à conclusão de que o que permanece vivo do cartesianismo é a analogia da nossa situação atual com aquela em que se formou… O mais curioso é que, talvez, a geometria volte a estar no centro da nova reforma. É uma geometria que está na base da relatividade generalizada.")

6. Para a literatura recente sobre Descartes, ver G. Sebba, *Bibliographia cartesiana: A Critical Guide to the Descartes Literature, 1800–1960*, "Archives Internat. de l'Histoire des Idées," vol. 5 (Haia: Nijhoff, 1964). Ver também Wolfgang Rod, *Descartes: Die innere Genesis des cartesianischen Systems* (Munique e Basileia: Reinhardt, 1964), e a literatura aí citada.
7. Originalmente "de Quartis". Mais tarde, o pai de Descartes adoptou o título "gentilhomme de Poitou". A família pertencia à *petite noblesse*. O seu avô e um bisavô tinham sido médicos.
8. Para mais pormenores, ver C. Adam, *Descartes, sa vie et ses oeuvres* (Paris, 1910), p. 9 (doravante citado como "Adam"; esta obra é o vol. 12 de A-T). O filho mais velho, Pierre, também tinha morrido, de modo que apenas três crianças sobreviveram (ibid., p. 9).
9. Ibid., p. 15.
10. Ibid., p. 20.
11. Ibid., p. 7. Em certa ocasião disse do filho que "*il n'était bon qu'à se faire relier en veau*" ("não prestava para nada senão para ser encadernado em pele de vitela") (ibid., p. 7, n.).
12. Uma vez observou: "*Une belle femme se rencontre trop rarement, aussi rarement qu'un bon livre et un parfait prédicateur.*" ("Uma mulher bonita encontra-se raramente, tão raramente como um bom livro e um pregador perfeito.") (ibid., p. 70.)
13. Para mais pormenores, ver ibid., p. 41.
14. A-T, vol. 10, p. 52. Cf. também Étienne Gilson, «L'innéisme cartésien et la théologie», *Revue de métaphysique et de morale* 22 (1914): 465.
15. Ver Adam, pp. 47, 49; para mais pormenores ver A-T, vol. 10, p. 252.
16. A-T, vol. 10, p. 193: «M. Descartes . . . se sentit ébranlé.»
17. Ver ainda Maritain, pp. 13 ss., e A-T, vol. 10, pp. 193 ss. Contudo, formou as iniciais R.C. no seu selo, exatamente da mesma forma que os rosacruzes formavam as suas (A-T, vol. 10, p. 48).
18. A-T, vol. 10, p. 63. No *Discours de la méthode* (A-T, vol. 6, p. 9) afirma: «Et enfin pour les mauvaises doctrines je pensois déjà connoître assez ce qu'elles valoient pour n'estre plus sujet à estre trompé, ny par les

promesses d'un Alchimiste, ny par les prédictions d'un Astrologue, ny par les impostures d'un Magicien, ny par les artifices ou la vanterie d'aucun de ceux qui font profession de sçavoir plus qu'ils sçavent.»
(«E, finalmente, quanto às falsas doutrinas, pensava já conhecer suficientemente o seu valor para não mais estar sujeito a ser enganado, nem pelas promessas de um alquimista, nem pelas predições de um astrólogo, nem pelas imposturas de um mágico, nem pelos artifícios ou pela jactância de quaisquer daqueles que fazem profissão de saber mais do que sabem.»)
Para pormenores ver J. Sirven, *Les Années d'apprentissage de Descartes (1596-1628)* (Paris, 1925), pp. 50-51, e a bibliografia aí citada.

19. Adam, p. 31.
20. A-T, vol. 10, p. 6.
21. Sirven, pp. 51, 113, e notas.
22. Ibid., p. 69. (*Democritica* perdeu-se.) Descartes ocupou-se também do significado do seu sonho e do seu «carácter divino» (ibid., p. 69; ver também A-T, vol. 11, p. 468).
23. Quanto à sua atitude em relação à Virgem, ver Adam, p. 27.
24. Cf. Cay von Brockdorff, *Descartes und die Fortbildung der kartesischen Lehre* (Munique, 1923), pp. 15 ss., e Adam, pp. 64 ss., 73 e 95.
25. Este último pintou o seu retrato. Cf. Adam, p. 101.
26. Carta a Plempius (A-T, vol. 1, p. 527). Acreditava que os animais eram autómatos (cf. Sirven, p. 321).
27. Adam, pp. 161, 193 e 233. Possuía também um jardim botânico experimental (ibid., p. 495).
28. Para pormenores ver von Brockdorff, p. 16. Cf. também Gagnebin, p. 109, ou a carta de Descartes de Dezembro de 1640 a Mersenne (A-T, vol. 3, pp. 263 ss. e 394 ss.). Quanto à alegada falta de sinceridade e cobardia, ver Maritain, pp. 50-52.
29. Sobre a teoria dos turbilhões de Descartes, cf. J. O. Fleckenstein, «Cartesische Erkenntnis und mathematische Physik des 17. Jahrhunderts», *Gesnerus* 7, n.os 3-4 (1950): 120 ss.: «A partir das pequenas esferas dos quatro elementos básicos surgem turbilhões que conduzem à formação do mundo.»
30. Von Brockdorff, pp. 24 ss., e Adam, pp. 331, 341 e 366.
31. Von Brockdorff, pp. 19-21.
32. Adam, pp. 230 ss., 287; ver também p. 575, n.: «A morte de Francine causou-lhe "o maior desgosto que jamais sentira na sua vida".» Cf. também pp. 337 ss.
33. Adam, p. 16. Muitas biografias dão grande importância ao seu duelo por causa de uma senhora durante os anos de estudante. Mas este episódio parece-me um assunto puramente social, sem significado mais profundo.

34. Ibid., pp. 512 ss.
35. Ibid., p. 549.
36. Ibid., p. 49.
37. Para este período da sua vida, ver a obra clássica de Sirven (*Les Années d'apprentissage*) e a bibliografia aí citada, especialmente pp. 141 n. e 152.
38. Vol. 1, pp. 39 ss. e 50-51. Ver nota 1, supra.
39. «X Novembris 1619 cum plenus forem Enthousiasmo et mirabilis scientiae fundamenta reperirem, ...» (A-T, vol. 10, p. 179).
40. «XI Novembris 1620 coepi intelligere fundamentum Inventi mirabilis» (ibid.).
41. Cf. Sirven, p. 122.
42. Explicava o «ficar muito tempo deitado» como *tristitia* e, nas *Cogitationes privatae* (A-T, vol. 10, p. 215), afirma: «Adverto me, si tristis sim, aut in periculo verser, et tristia occupent negotia, altum dormire et comedere avidissime; si vero laetitia distendar, nec edo nec dormio.»
    («Dou-me conta de que, se estou triste, ou em perigo, e assuntos tristes me ocupam, durmo profundamente e como com grande avidez; mas, se a alegria me preenche, não como nem durmo.»)
43. Sirven, p. 114.
44. «Depois de ter empregado alguns anos a estudar assim no livro do mundo e a procurar adquirir alguma experiência, tomei um dia a resolução de estudar também em mim próprio e de empregar todas as forças do meu espírito a escolher os caminhos que devia seguir; o que me correu muito melhor, parece-me, do que se nunca me tivesse afastado nem do meu país nem dos meus livros.»
45. A-T, vol. 6, pp. 16-17. Cf. também Sirven, p. 115.
46. «Mas, como um homem que caminha sozinho e nas trevas, resolvi avançar tão lentamente e usar de tanta circunspeção em todas as coisas que, mesmo avançando muito pouco, ao menos me guardasse de cair.»
47. Em oposição a Sirven (p. 116), considero que Maritain tem inteira razão ao comparar este exercício de Descartes com a *via purgativa* dos místicos, embora seja efetivamente transposto para um plano intelectual.
48. A-T, vol. 10, p. 189.
49. Cf. Sirven, pp. 121, 298. Infelizmente, a obra de Gustave Cohen *Écrivains français en Hollande de la première moitié du XVIIe siècle* (Paris, 1920) não me esteve acessível.
50. Para mais pormenores ver Adam, p. 50, e Sirven, *passim*.
51. A óptica e a mecânica foram acrescentadas posteriormente.
52. *Regulae* (A-T, vol. 10, p. 451): «… sciendum est omnes habitudines quae inter entia eiusdem generis esse possunt ad duo capita esse referendas: nempe ad ordinem vel ad mensuram.»
    («… é necessário saber que todas as relações que podem existir entre

entes do mesmo género se reconduzem a dois princípios: a ordem e a medida.»)

Quanto à importância desta experiência, cf. também Léon Brunschvicg, *Descartes et Pascal: lecteurs de Montaigne* (Neuchâtel, 1945), pp. 102 ss.

53. Adam, p. 55.
54. G. Milhaud, *Descartes savant* (Paris, 1921), citado em Maritain, p. 255.
55. H. Poincaré, «Die mathematische Erfindung», em *Wissenschaft und Methode* (Leipzig e Berlim, 1914), pp. 35 ss.
56. Citado ibid., p. 38.
57. Ibid., p. 39.
58. Ibid., pp. 41-42.
59. Ibid., pp. 44-45.
60. Ibid., pp. 47-48.
61. Princeton, 1949. Cf. B. L. van der Waerden, *Einfall und Überlegung: Drei kleine Beiträge zur Psychologie des mathematischen Denkens* (Basileia e Estugarda: Birkhäuser, 1954).
62. P. 17 e *passim*.
63. Na sua edição do *Discours de la méthode: texte et commentaire* (Paris, 1947), pp. 60, 157 e 214, citada em Sirven, pp. 123-124 e 167.
64. Nota minha: em *Le Songe…* Maritain admite igualmente isto, mas sublinha que Descartes acreditava realmente que um único homem podia reformar a ciência e que esse homem era ele próprio.
65. «… tudo o que é capaz de ser verdadeiramente compreendido é, por definição, capaz de ser conhecido matematicamente. A ideia da unidade do corpo das ciências… é, portanto, inseparável, cronológica e logicamente, da extensão do método matemático à totalidade do domínio do conhecimento.»

    Entre outras coisas, Descartes disse também: «Ces longues chaînes de raisons toutes simples et faciles dont les géomètres ont coutume de se servir… m'avaient donné occasion de m'imaginer que toutes les choses qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes s'entresuivent en même façon.»

    («Essas longas cadeias de razões, todas simples e fáceis, de que os geómetras costumam servir-se… deram-me ocasião para imaginar que todas as coisas que podem cair sob o conhecimento dos homens se encadeiam da mesma maneira.»)

    Citado por J. Laporte, *Le Rationalisme de Descartes* (Paris, 1945), p. 13.
66. Para exemplos ver Laporte, p. 7, n. Os conceitos de dimensão, tempo e espaço são, para ele, conceitos constitutivos do conhecimento puro; estão para além de qualquer questionamento, quer em vigília quer em sonho:

    «Atqui Arithmeticam, Geometricam… quae nonnisi de simplicissimis et

maxime generalibus rebus tractant… Nam sive vigilem, sive dormiam, duo et tria simul iuncta sunt quinque…»
(«Mas a aritmética e a geometria… tratam apenas das coisas mais simples e mais gerais… pois, esteja eu acordado ou a dormir, dois e três juntos são cinco.»)
(A-T, vol. 7, p. 20, citado a partir de H. Barth, *Descartes' Begründung der Erkenntnis* [diss., Berna, 1913], p. 33.)
Sobre esta questão cf. também Prof. F. Gonseth, *Les mathématiques et la réalité* (Paris: Alcan, 1936), pp. 55 ss.

67. Gonseth, pp. 58 ss.; cf. também pp. 79 ss., 376 ss.
68. Numa carta do Professor Gonseth ao autor:
«Les mathématiques se situent dans un champ de connaissance placé entre deux pôles complémentaires, l'un étant le monde des réalités dites extérieures, l'autre le monde des réalités dites intérieures. Ces deux mondes sont tous deux transconscientiels. Ils ne sont ni l'un ni l'autre donnés tels quels, mais seulement par leurs traces dans le champ conscientiel. Les mathématiques portent cette double trace.»
(«A matemática situa-se num campo de conhecimento colocado entre dois pólos complementares: um, o mundo das realidades ditas exteriores; o outro, o das realidades ditas interiores. Estes dois mundos são ambos transconscienciais. Nenhum deles é dado tal como é, mas apenas pelas suas marcas no campo da consciência. A matemática transporta esta dupla marca.»)
69. Cf. a crítica a esta conceção cartesiana — segundo a qual a matéria e a consciência são *entia* objetivos e estáticos — em A. N. Whitehead, *Science and the Modern World* (Nova Iorque, 1948), pp. 201 ss. Whitehead apresenta um esboço globalmente acessível das ideias de Descartes e do seu desenvolvimento.
70. Diz ele acerca da aritmética e da geometria: «*Haec enim prima rationis humanae continere et ad veritates ex quovis subiecto eliciendas se extendere debet.*»
(«Pois isto deve conter os primeiros princípios da razão humana e estender-se às verdades a extrair de qualquer assunto.»)
(A-T, vol. 10, pp. 374-377, citado em Barth, p. 9). Por outro lado, abandonou o jogo do simbolismo puramente numérico (ver Barth).
71. Sobre esta ideia, ver C. G. Jung, «*Synchronicity: An Acausal Connecting Principle*», em *The Structure and Dynamics of the Psyche* (CPE 8).
72. Cf. também a explicação de Sirven segundo a qual ele teria encontrado «*les fondements consistant une méthode générale*» («os fundamentos que constituem um método geral») (Sirven, pp. 126-27).

73. Para uma visão de conjunto, cf. E.-W. Platzeck, *Raimund Lull, sein Leben — seine Werke: Die Grundlagen seines Denkens*, 2 vols. (Düsseldorf: Schwann, 1962).
74. Cf. Jung, *The Archetypes and the Collective Unconscious* (CW 9, Parte I), e *Psychology and Alchemy* (CW 12), *passim*.
75. Cf. Paolo Rossi, *Clavis Universalis: Arte mnemoniche e logica combinatoria da Lullio a Leibniz* (Milão, 1960), p. 48.
76. Cf. Frances Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1964).
77. Cf. Rossi, *passim*.
78. Milhaud, p. 56, citado em Sirven, pp. 55-57.
79. Sirven (p. 151) afirma:
«*Ses diverses remarques nous permettent d'expliquer sans peine comment Descartes est passé des "spiritualia" aux "Olympica", des choses de l'esprit aux choses de Dieu. Il est parti du symbolisme mathématique pour former un symbolisme intellectuel et s'en est tenu d'abord aux exemples du vent et de la lumière, que lui avait légués la tradition scolaire. Mais la lecture de saint Augustin lui permit de passer aux choses divines et d'exprimer par de nouveaux exemples l'action de Dieu dans le monde.*»
(«Estas observações diversas permitem-nos explicar com facilidade a passagem de Descartes dos *spiritualia* aos *Olympica*, das coisas do espírito às coisas de Deus. Partiu do simbolismo matemático para formar um simbolismo intelectual e, num primeiro momento, ateve-se aos exemplos do vento e da luz que lhe haviam sido legados pela tradição escolar. Mas a leitura de Santo Agostinho permitiu-lhe passar às coisas divinas e exprimir, por novos exemplos, a ação de Deus no mundo.»)
80. Note-se a expressão *arte mirabili*.
81. Cf. Sirven, pp. 279, 298. O título de uma publicação que possuo é o seguinte: *Ansa inauditae et mirabilis novae Artis Arcanis aliquot propheticis et Biblicis numeris… qua ordo semper a Deo observatus, dum numeris… pyramidalibus observatus est…* (Frankfurt, 1613). Trata-se sobretudo de especulações sobre números mencionados na Bíblia.
82. Cf. *Cogitationes privatae* (A-T, vol. 10, p. 215):
«*Larvatae nunc scientiae sunt quae, larvis sublatis, pulcherrime apparerent. Catenam scientiarum pervidenti, non difficilius videbitur, eas animo retinere quam seriem numerorum.*»
(«As ciências estão agora mascaradas; se as máscaras fossem retiradas, apareceriam belíssimas. Para quem contempla a cadeia das ciências, não parecerá mais difícil conservá-las no espírito do que uma série de números.»)
Cf. Sirven, pp. 226-27.

83. Sirven (pp. 123-24) tem razão ao chamar a atenção para *reperirem* (imperfeito), o que significa que ele estava apenas prestes a encontrar a *scientia mirabilis* e que, portanto, ainda não a possuía. Ver também A-T, vol. 10, p. 360, Primeira regra:
«*Scientiae omnes nihil aliud sunt quam humana sapientia, quae una et eadem manet quantumvis differentibus subiectis applicata.*»
(«Todas as ciências não são senão a sabedoria humana, que permanece una e a mesma, aplicada a quantos assuntos diferentes se queira.»)
84. De modo geral, a minha tradução de Baillet segue a tradução alemã de I. Jezower em *Das Buch der Träume*, pp. 90 ss. No entanto, alterei algumas palavras («college» em vez de «seminary», «exotic» em vez de «strange», e «inclinar-se» em vez de «lançar-se ao chão») para me manter mais próximo do texto francês. Coloquei em itálico certas palavras que são importantes para a interpretação subsequente.
85. Jezower traduz *se renverser* por «lançar-se ao chão», mas, nesse caso, Descartes não teria podido avançar mais.
86. É bastante certo que ele deve ter lido este livro em La Flèche. Cf. Adam, p. 21, n. 2.
87. Jezower: «não era tão completo».
88. O mesmo pensamento surge nas *Cogitationes privatae* (A-T, vol. 10, p. 217):
«*Mirum videri possit, quare graves sententiae in scriptis poetarum magis quam philosophorum reperiantur. Ratio est quod poetae per enthusiasmum et vim imaginationis scripsere: sunt in nobis semina scientiae, ut in silice, quae per rationem a philosophis educuntur, per imaginationem a poetis excutiuntur magisque elucent.*»
(«Pode parecer estranho que nos escritos dos poetas se encontrem mais pensamentos profundos do que nos dos filósofos. A razão é que os poetas escrevem pelo entusiasmo e pela força da imaginação: existem em nós sementes de conhecimento, como na pedra de sílex, que os filósofos fazem sair pela razão, mas que os poetas fazem saltar pela imaginação, brilhando ainda mais intensamente.»)
89. Desde a publicação do artigo de Milhaud na *Revue de métaphysique et de morale* (Julho de 1916), pp. 610-11, tornou-se habitual considerar que o *Enthusiasmus* coincide com o sonho; contudo, não vejo razão para desvalorizar o relato de Baillet: o sonho parece ser antes uma representação do «sentido» do entusiasmo.
90. Cf. C. G. Jung, «*The Phenomenology of the Spirit in Fairy Tales*», em *The Archetypes and the Collective Unconscious*, pp. 212-13.
91. Ibid., pp. 208-209.
92. Citado por Jung, ibid., pp. 212-213.

93. Ibid., pp. 212-214. Descartes esperava também que a ciência nos tornasse «mestres e possuidores da natureza» (Adam, p. 229).
94. A-T, vol. 7, p. 27.
95. Barth, «*Descartes' Begründung der Erkenntnis*», p. 56.
96. A alma é a *res cogitans* (Barth, p. 59). Ver também o comentário de Barth (p. 53) à seguinte passagem de uma carta de Descartes a Mersenne (A-T, vol. 3, p. 394):
«*Pour ce qui est de l'Âme, c'est encore une chose plus claire…* »
(«Quanto à alma, trata-se de algo ainda mais claro…»)
É igualmente indicativo do tipo de Descartes o facto de relegar o sentimento para a esfera do corpo (ver abaixo, p. 87, n. 126).
97. Cf. Jung, *Psychological Types* (CW 6), capítulo das definições.
98. A sua principal função psicológica era provavelmente o pensamento introvertido. Cf. a observação de Fleckenstein (p. 133): «Na verdade, a representação de todos os processos físicos permanece assim apenas uma imagem, um modelo, com o qual se podem efetuar cálculos.»
99. Cf. Gonseth, p. 378:
«*Aussitôt qu'elles ont trouvé leur expression, les pensées revêtent une certaine existence autonome…* »
(«Logo que encontram a sua expressão, os pensamentos adquirem uma certa existência autónoma. O espírito que os concebeu reconhece-os como seus, mas já não os habita completamente.»)
O ego é assim apenas um canal para conteúdos intelectuais que se anunciam de forma pré-consciente e que, após a sua formulação, prosseguem autonomamente o seu desenvolvimento ulterior.
100. Muito justamente, Maritain fala, a propósito de Descartes, de um «*mythe de la science*». (Cf. Sirven, p. 308, n.)
101. Jung afirma isto a propósito de Paracelso; ver *Paracelsica* (Zurique, 1942), p. 45. Henri Bergson descreveu igualmente, com justeza, a matemática e o «método» de Descartes como uma *proles sine matre creata* («prole criada sem mãe»). (Ver Sirven [p. 1], que segue H. Bergson, «La Philosophie», *Science française* [Paris, 1916].)
102. Nas *Cogitationes privatae* (A-T, vol. 10, p. 214), afirma:
«*Scientia est velut mulier, quae si pudica apud virum maneat, colitur; si communis fiat, vilescit.*»
(«A ciência é como uma mulher: se permanece pudica com um só homem, é estimada; se se torna comum, avilta-se.»)
103. Descartes conhecia a obra de «Vitellio» (Witelo) e os *Paralipomena ad Vitellionem* de Kepler, bem como as obras de Galileu (ver Sirven, p. 283).
104. «*Die Einfluss archetypischer Vorstellungen auf die Bildung naturwissenschaftlicher Theorien bei Kepler*», em C. G. Jung e W. Pauli,

Naturerklärung und Psyche (Zurique: Rascher Verlag, 1952); trad. inglesa de Priscilla Silz, «*The Influence of Archetypal Ideas on the Scientific Theories of Kepler*», em C. G. Jung e W. Pauli, *The Interpretation of Nature and the Psyche* (Nova Iorque e Londres, 1955).

O professor Pauli teve a gentileza de me enviar as seguintes explicações por carta:

«Também houve, em princípio, uma tentativa de ter em conta os factores psíquicos condicionantes do observador. Kepler fá-lo igualmente, mas com uma tendência cada vez mais evidente para os eliminar da observação "objetiva" da natureza.»

105. Cf. *Meditação* IV: «Creio que toda essa classe de causas que se costuma inferir a partir dos fins não deve ser utilizada na física» (citado em Carl Felsch, *Der Kausalitätsbegriff bei Descartes* [Langensalza, 1891], p. 11).

106. Na sua carta, citada acima, n.º 104, Pauli diz:

«No que diz respeito ao moderno "problema da anima", [podemos recordar que] o século XVII tentou eliminar o conceito de alma do mundo físico. A tendência foi, portanto, limitar cada vez mais a alma ao ser humano individual. O que foi abandonado… foi a ideia do factor psíquico-objetivo. No século XVII a psique tornou-se puramente subjectiva.»

107. Esta ausência da concepção da *anima mundi* na visão cartesiana do mundo físico está, consequentemente, também ligada ao seu problema pessoal de não conseguir integrar a sua anima pessoal.

108. *Meditação* VI e *Principia* 2.36–37. Cf. Hyman Stock, *The Method of Descartes in the Natural Sciences* (Nova Iorque, 1931), pp. 11–15.

109. *Principia* 2.23; cf. também Stock, p. 12.

110. Stock, p. 11.

111. Stock, p. 12, comentando a *Meditação* VI.

112. Barth, p. 87.

113. Cf. Felsch, *Der Kausalitätsbegriff bei Descartes*, p. 9.

114. Ibid., pp. 9–10.

115. Rod, *Descartes: Die innere Genesis des cartesianischen Systems*, passim.

116. Felsch, p. 8.

117. Ibid., p. 9.

118. *Principia phii*, I, 39, 49, 75, citados em Felsch, p. 14.

119. Felsch, p. 15.

120. Como Fleckenstein (p. 135) sublinha:

«Descartes foi incapaz de conceber a formulação matemática de funções contínuas porque tendia a eliminar o parâmetro do tempo da física. Foi Newton quem introduziu o parâmetro do tempo na física e, nos seus pensamentos privados sobre metafísica, chegou mesmo a chamá-lo uma

substância da *vita divina* — tal como, para ele, o espaço era o *sensorium Dei*.»
Fleckenstein observa ainda (p. 126):
«A base da mecânica cartesiana é a conservação do impulso ou, na sua forma original, da quantidade de movimento, que é o produto da massa pela velocidade. Descartes ainda não conhecia o aspeto vectorial da velocidade e via-a apenas como um factor escalar, o que o levou a contradições ao derivar as suas leis do impulso. … Como Descartes apenas utilizava as leis da geometria analítica no âmbito da geometria euclidiana, superou os preconceitos da física da Antiguidade na forma, mas não na essência, pois a sua mecânica permanece idêntica à da Antiguidade.»
Ibid., p. 127:
«No mundo de Descartes existem apenas colisões rígidas que transferem a quantidade de movimento, mas não forças continuamente atuantes que provoquem mudanças de estado. Tentou compreender os acontecimentos cósmicos a partir da multiplicidade da distribuição da quantidade de movimento, em vez de os compreender a partir do que permanece contínuo nas mudanças temporais. Foi Leibniz quem mais tarde conseguiu isto através do seu princípio da energia, que teve de defender na sua disputa com os cartesianos.»
Ibid., p. 128:
«Descartes é incapaz de apreender uma mudança contínua, sobretudo no tempo, pois visa eliminar o parâmetro temporal na sua "geometrização" da física.» Cf. também ibid., pp. 123 ss.
121. «Sincronicidade: um princípio de ligação acausal» (*CW* 8).
122. Naturalmente, Descartes não podia reconhecer o princípio da sincronicidade no sentido junguiano, mas rejeitou as suas manifestações anteriores, como a doutrina das correspondências, a *causa finalis*, e assim por diante.
123. A respeito de quem, ver von Brockdorff, p. 152.
124. O Professor Pauli chamou a atenção para estes factos.
125 Cf. von Brockdorff, pp. 19 ss.
126 Deu-lhe particular atenção a função da glândula pineal, que conjecturou ser o "lugar de ligação" entre o corpo e a alma. Para pormenores deste problema específico, ver Geoffrey Jefferson, «René Descartes on the Localisation of the Soul», *Irish Journal of Medical Science*, n.º 285 (Setembro de 1949), pp. i ss., e a bibliografia aí citada. Estou em dívida para com o Dr. E. A. Bennet por me ter chamado a atenção para este artigo.

127 No seu artigo «Three Dreams of Descartes», *International Journal of Psycho-Analysis* 28, pt. 1 (1947): 11 ss., J. O. Wisdom interpreta este motivo como o medo inconsciente de impotência de Descartes (complexo de castração), embora, a menos que se esteja inclinado a acreditar na teoria freudiana do "censor", seja desconcertante saber por que razão Descartes deveria sofrer de tal medo ou por que motivo ele deveria ser representado sob tal forma. Não são percetíveis perturbações especificamente sexuais no caso de Descartes, mas antes uma atrofia da vida afetiva. Por outro lado, Wisdom (28 ss.) sublinha com razão o conflito, em Descartes, entre o seu intelecto e o seu impulso vital. Gostaria de agradecer ao autor o envio do seu artigo.
128 «*Se renverser*.»
129 v Cf. J. Rittmeister, «Die mystische Krise des jungen Descartes», *Confinia psychiatrica* 4 (1961): 81, onde a "esquerda" é interpretada de forma semelhante àquela que procurei desenvolver. O "lado esquerdo" corresponde ao lado obscuro da função inferior, que nos tipos intelectuais é geralmente o sentimento. Para Descartes, transforma-se no diabo, que inverte o ponto de vista anterior e (no caso do sonhador) o aleija nos pés. Não nos chama a atenção, pergunta Rittmeister, que o anseio pela mãe, pelo lar, e assim por diante, se aplique a todas aquelas figuras mitológicas — como Harpócrates (Hórus), Hefesto, Édipo, Filoctetes — que eram coxas dos membros inferiores?
Sobre o lado esquerdo como feminino e ctónico, ver Bachofen, *Versuch über die Gräbersymbolik der Alten* (Basileia, 1859), pp. 171 ss.: «A mão esquerda de Ísis, *aequitatis manus*, é um dos símbolos transportados na procissão.» Apuleio, *Metamorphoses* XI e I: «A mão esquerda é *otiosa*.» Macróbio, *Sat.* 7.13: «Os rapazes são gerados a partir do testículo direito, as raparigas do esquerdo.» Ver também Plutarco, *Symp.* 8.8 e 5.7. Segundo Platão (*Leis* IV), o lado esquerdo e um número par de animais sacrificiais eram oferecidos aos deuses ctónicos, enquanto os Olímpicos recebiam o lado direito e um número ímpar. O esquerdo está associado ao Norte, o direito ao Sul. Os sacrifícios aos mortos ou em sua honra são realizados com a mão esquerda. Cf. Jung, *Psychology and Alchemy*, p. 121, acerca da circumambulação para a esquerda: «A esquerda, o lado "sinistro", é o lado inconsciente. Por conseguinte, um movimento para a esquerda equivale a um movimento na direção do inconsciente, enquanto um movimento para a direita é "correto" e visa a consciência.» Cf. também o comentário de Jung ao sonho 22 no mesmo volume (p. 156), onde «a "esquerda" deve ser completamente estrangulada», e onde Jung observa ainda (pp. 160–61, 163–65): «Tal como a "direita" designa o mundo da consciência e os seus princípios, assim, por "reflexão", a imagem do mundo deve ser invertida para a esquerda, produzindo assim um mundo correspondente em reverso. Poderíamos dizer igualmente: pela reflexão, a direita aparece como o inverso da esquerda. Por conseguinte, a esquerda parece ter tanta validade quanto a direita; por

outras palavras, o inconsciente e a sua ordem — na maior parte incompreensível — tornam-se o contraparte simétrico da mente consciente e dos seus conteúdos, embora ainda não seja claro qual deles reflete e qual é refletido. Levando o nosso raciocínio um passo mais além, poderíamos considerar o centro como o ponto de intersecção de dois mundos que correspondem entre si, mas que são invertidos pela reflexão.»

130 Em *The Structure and Dynamics of the Psyche* (*CW* 8).

131 Nas *Cogitationes privatae* (A-T, vol. 10, p. 218), o próprio Descartes diz que o vento é o espírito:

«*Ventus spiritum designat, motus cum tempore vitam, lumen cognitionem, calor amorem, activitas instantanea creationem.*»

(«O vento designa o espírito; o movimento com o tempo: a vida; a luz: o conhecimento; o calor: o amor; a atividade instantânea: a criação.»)

132 Rittmeister (pp. 81–82) pensa que a direção da tempestade é uma regressão ao passado primordial e à Mãe de Deus.

133 Ver A-T, X, 18 ss.

134 Friedrich Nietzsche, *Assim Falava Zaratustra*, fim do capítulo 28, «A Canalha» (Nova Iorque: Modern Library), p. 111. J. O. Wisdom interpreta o vento como a imagem do pai, que parece ser simultaneamente fecundante e ameaçadora, quando Descartes tenta consumar o acto sexual (Wisdom, pp. 15–16).

135 Maritain (p. 25) sublinha até que ponto Descartes se sentiu possuído por uma espécie de *Sapientia Dei* ou pelo Espírito Santo:

«*C'est ainsi, croyons-nous, que Descartes aperçut, ramassée dans une seule intuition, l'idée vitale, le Logos spermatikos de sa réforme philosophique.*»

(«Foi assim, cremos nós, que Descartes percebeu e reuniu numa única intuição a ideia vital, o *Logos spermatikos* da sua reforma filosófica.»)

Acreditava (citado em Maritain, p. 25) «*… à la Science universelle qui élèvera notre nature à son plus haut degré de perfection*» («… na ciência universal que elevará a nossa natureza ao seu mais alto grau de perfeição»).

Maritain prossegue (p. 27):

«*L'enthousiasme solitaire qui l'anime a une origine divine, l'ivresse de la nuit du 10 novembre 1619 est une ivresse sainte, elle est en sa personne comme une pentecôte de la raison.*»

(«O entusiasmo solitário que o anima tem uma origem divina; a embriaguez da noite de 10 de Novembro de 1619 é uma embriaguez santa; nela própria é como um Pentecostes da razão.»)

(p. 30):

«*[C'est] la science même de Dieu et des Anges. S'il en est ainsi, c'est sans doute par un effet de l'idéalisme et, se j'ose dire, de l'angélisme qui caractérise en général la philosophie cartésienne.*»

(«É a própria ciência de Deus e dos anjos. Se assim é, trata-se sem dúvida

de um efeito do idealismo e, se me é permitido dizê-lo, do carácter angélico que, em geral, caracteriza a filosofia cartesiana.»)
Maritain (p. 31) compreende muito claramente a *hybris* do novo pensamento científico e, por essa razão, acredita que
«*c'est le songe d'une nuit d'automne excité par un malin génie dans un cerveau de philosophe…* »
(«… é o sonho de uma noite de outono, instigado por um génio maligno no cérebro de um filósofo…»).
136 Quanto à ideia de que por detrás deste surto do espírito alemão se encontra a imagem de Wotan, cf. Jung, "Wotan" (CW 10), esp. pp. 16 ss. Wotan (Odin) é um deus do vento ou da tempestade, o líder da *wütende Heer*, isto é, a hoste dos mortos, o grande mágico que, como Jung diz (ibid.), encarna "[…] o lado impulsivo-emocional, bem como o lado intuitivo e inspirador do inconsciente". Para a fenomenologia mitológica, ver Martin Ninck, *Wodan und germanischer Schicksalsglaube* (Jena, 1935), e E. Mogk, *Germanische Religionsgeschichte und Mythologie* (Berlim e Leipzig: Gruyter, 1927), pp. 64 ss. Wotan comporta-se também como uma figura espectral (ibid., p. 65). É o primeiro gerador de entusiasmo (ibid., p. 67); é também sedutor de mulheres (ibid., p. 74) e um mágico.
137 Segundo Fleckenstein, pp. 122-24.
138 Ibid.
139 Cf. Jung, *Psychology and Alchemy*, p. 23.
140 Nota minha: cf. o capítulo "Definitions" em *Psychological Types* de Jung.
141 Cf. *Psychology and Alchemy*, pp. 101-104, 119-120 e, esp., 144, 148 e 153.
142 É assim que Maritain conclui o seu artigo "Le Songe …" (pp. 5-7). Infelizmente, considera que, para os católicos, "le commerce avec les génies excitateurs des songes" ("o comércio com espíritos que instigam sonhos") só pode parecer suspeito.
143 A-T, vol. 10, p. 185.
144 Ibid.
145 Cf. os seguintes artigos em *Patr. Lat.* (ed. Migne): "Rhabanus Maurus", vol. 110, col. 860; "Adam Scotus", vol. 198, col. 760; "St. Eucharist.", vol. 50, col. 739; "St. Victor Garnerius", vol. 193, col. 59; "Gregor Magnus", vol. 76, cols. 1019, 1026 e 1054; etc. Mais pormenores em Jung, *Aion* (CW 9, parte I).
146 Ver Philipp Funk, *Ignatius von Loyola* (Berlim, 1913), pp. 57, 66. Cf., além disso, a exposição de Jung em "The Process of Individuation" (Aulas da Eidgenössische Technische Hochschule, Zurique, Junho de 1939–Março de 1940; edição privada).
147 Jung, "The Process of Individuation", p. 24.
148 Cf. Jung, "Brother Klaus", em *Psychology and Religion* (CW 11).
149 Freud já expressou, com razão, o seu pesar pelo facto de faltarem as associações de Descartes, necessárias para uma determinada interpretação — o que é particularmente o caso destas figuras humanas.

150 A-T, vol. 10, p. 186: "Il ajoute que le Génie qui excitait en lui l'enthousiasme dont il se sentait le cerveau échauffé depuis quelques jours, lui avait prédit ce songe avant que de se mettre au lit et que l'esprit humain n'y avait aucune part." ("Acrescenta que o espírito que nele excitara o entusiasmo, pelo qual sentia há alguns dias que o seu cérebro se encontrava aquecido, lhe tinha predito este sonho antes de se deitar e que o espírito humano não teve nisso qualquer parte.")
151 Cf. Sirven, pp. 131-132.
152 Adam, p. 305, e A-T, vol. 10, p. 213 (*Cogitationes privatae*): "Ut comoedi, moniti ne in fronte appareat pudor, personam induunt, sic ego, hoc mundi theatrum conscensurus, in quo hactenus spectator exstiti, larvatus prodeo." ("Assim como os comediantes, advertidos para que a vergonha não apareça no rosto, colocam uma máscara, também eu avanço mascarado quando vou entrar no teatro do mundo, no qual até agora fui apenas espectador.")
153 J. O. Wisdom interpreta a escola como "mãe" no sentido personalista típico de Freud, embora tanto a Igreja como a escola provavelmente tivessem, para Descartes, um significado maternal num sentido mais amplo da palavra.
154 Cf. Adam, p. 22. Para pormenores sobre o currículo escolar e os professores de Descartes, ver Sirven (pp. 27 ss., 31 ss.), que assinala que Aristóteles e Tomás de Aquino, em particular, foram amplamente estudados. Sirven sublinha (pp. 31 ss.): "Nous saisissons ainsi sur le vif l'interaction des diverses influences qui se sont exercées sur son [Descartes] esprit et que nous sommes obligés de séparer pour rendre notre exposé plus précis. Mais l'idée primitive qui l'a orienté dans ce sens [d'une discipline intelectual da pensée] lui est venue de la logique de l'École dont il a simplifié peut-être à l'excès les directions générales" (itálico meu). ("Assim apreendemos no seu cerne a interacção das diversas influências que se exerceram sobre o seu [Descartes] espírito e que somos obrigados a separar para tornar a nossa exposição mais precisa. Mas a primeira ideia primitiva que o orientou neste sentido [de uma disciplina intelectual do pensamento] veio-lhe da lógica escolástica, cujas directrizes gerais ele simplificou, talvez em excesso.")
155 R 86. Cf. também a literatura adicional aí citada sobre este problema.
156 Cf. Celsius, *Hierobotan.*, 1.356 e 2.47.
157 Números 11:5-6.
158 Para o material, ver M.-L. von Franz, "The 'Passio Perpetuae'", *Spring* (Nova Iorque: Analytical Psychology Club of New York, Inc., 1949).
159 Pólux em Ateneu 6.46C.
160 Plínio, *Nat. hist.* 19.67.
161 Ver Pauly-Wissowa, *Realencycl. des Altertums*, s.v. "Melone".
162 Plínio, *Nat. Hist.* 21.6: "caro peponis mirifice refrigerat" ("a polpa do melão refresca maravilhosamente"). É considerada particularmente *nyphos* ("húmida").

163 Ver O. von Hovorka e A. Kronfeld, *Vergleichende Volksmedizin* (Estugarda, 1909), vol. 2, p. 34.

164 *I Ching*, ou *Livro das Mutações*, trad. Cary F. Baynes a partir da ed. alemã de Richard Wilhelm; 3.ª ed. (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1967), vol. 1, n.º 44, "Coming to Meet". Quanto ao "nove no quinto lugar", ver vol. 2, p. 260.
165 Um provérbio espanhol diz também do melão: "Por la mañana oro / a mediodía plata / por la noche mata" ("De manhã ouro, ao meio-dia prata, mas à noite mata"). Outro diz: "Se comes melão à noite, até o vizinho adoece."
166 *I Ching*, vol. 2, p. 257.
167 Cf. Jung, *Psychology and Alchemy*, pp. 71 ss.
168 É possível comparar isto com os fenómenos fantasmáticos no terceiro sonho de Descartes, onde esta qualidade de "corpo subtil" do psíquico também é indicada.
169 Citado de Jung, *Psychology and Alchemy*, pp. 71-72.
170 Em *Japanische Volksmärchen*, ed. E. Diederichs (Jena, 1938), pp. 185 ss. (série "Die Märchen der Weltliteratur", ed. F. v. d. Leyen).
171 Cf. J. Bolte e G. Polívka, *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm* (Leipzig, 1912-32), vol. 4 (1930), p. 257, e as versões aí apresentadas. Outras variações podem ser encontradas no vol. 2 (1915), p. 125.
172 Cf. A. Fischer, "Die Quitte als Vorzeichen bei Persern und Arabern und das Traumbuch des 'Abd-al-Râmî an-Nâbulusî", *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 68 (Leipzig, 1914): 301, segundo o qual marmelos, limões, peras, laranjas e "pequenos melões" são frequentemente usados como símiles poéticos para os seios das mulheres. Entre os persas, o marmelo era um *symbolum boni* (p. 275), porque cheira a almíscar, é de cor dourada e tem a forma de uma lua cheia (p. 300).
173 *Electi* = "altos iniciados".
174 Ver H. C. Puech, "Der Begriff der Erlösung im Manichäismus", *Eranos-Jahrbuch* 1936 (Zurique, 1937), esp. pp. 258-259.
175 Ver *Acta Archelai*, ed. C. Beeson (Leipzig, 1906), pp. 12-13, e Jung, *Psychology and Alchemy*, pp. 364-65.
176 Ver Puech, p. 259, e F. C. Baur, *Das manichäische Religionssystem* (Tübingen, 1831), esp. p. 287. Santo Agostinho, *Contra Faustum* 5.10: "Si melioris meriti sunt (auditores) in melones et cucumeres vel in alios aliquos cibos veniunt, quos vos manducaturi estis, ut vestris ructatibus cito purgentur." ("Se [os ouvintes] são dignos de algo melhor, vêm aos pepinos, aos melões e a outros alimentos que vós ireis comer, para que sejam rapidamente purificados pelos vossos arrotos.") Cf. também Baur, p. 250.
177 Cf. Baur, p. 250, a saber, Agostinho, *De moribus Manichaeorum*, cap. 16

(Migne, *Patr. Lat.*, vol. 32, col. 1362): "Cur de thesauris Dei melonem putatis aureum esse et pernae adipem rancidem? … [col. 1363:] An bona tria, ubi simul fuerint, i.e., color bonus et odor et sapor, ibi esse maiorem boni partem putatis?" ("Porque considerais, dos tesouros de Deus, o melão como ouro e a gordura rançosa do presunto? … Pensais que, quando estas três coisas são boas em conjunto, isto é, boa cor, cheiro e sabor, aí se encontra a melhor parte do bem?") Ver ainda A. von Le Coq, "Die buddhistische Spätantike in Mittelasien: Die manichäischen Miniaturen, II Teil", *Ergebnisse der kgl. preuss. Turfan-Expedition* (Berlim: Reimer, 1923), onde, na estampa 816, são representados melões. Como Le Coq observa (p. 52), trata-se de uma representação do chamado festival *Bēma* em honra do martírio de Mani em 273 d.C. Esta cerimónia era celebrada na presença da tribuna vazia (*Bēma*), a cadeira do mestre. Os cinco degraus que conduziam até ela significavam os cinco elementos ou graus — *Magistri, Episcopi, Presbyteri, Diaconi* e *Electi*. À direita e à esquerda encontravam-se o Sol e a Lua, pois Mani é *medius Solis et Lunae* ("entre o Sol e a Lua"). Em frente da tribuna havia uma taça com três camadas de fruta: em baixo, melões amarelos; no meio, uvas; e em cima, melões verdes. Sobre a mesa encontravam-se pães de trigo em forma de disco solar, com a foice da lua disposta em redor. Agradeço a Jung a referência a este material.

178 Cf. Sirven, pp. 145 ss., e esp. pp. 147-148. A definição cartesiana de Deus como *purus intellectus* provém claramente do tratado *De Genesi contra Manichaeos* (Sirven, p. 147).

179 Para mais pormenores, ver abaixo, p. 127.

180 Hipólito, *Elenchos* V. 19-22 (ed. P. Wendland; Leipzig, 1916); cf. também H. Leisegang, *Die Gnosis*, 2.ª ed. (Leipzig, 1924), pp. 151 ss.

181 "… γίνεται γὰρ ἐκ τῶν δυνάμεων συνδρομὴ οἱονεὶ τις τύπος σφραγῖδος." ("… pois nasce das potências uma convergência tumultuosa, como que uma impressão de um selo.")

182 Ἀρχαὶ οὖν εἰσὶν αἱ εἰκόνες αἱ τῶν διαφόρων ζῴων ἰδέαι.
("Estas são as imagens, as 'formas ideais' dos diversos seres vivos.") A primeira colisão produz a ideia *σφραγίδος* ("impressão de selo") do céu e da terra, e assim por diante. Exprimindo-o em linguagem moderna, estes "selos" são os arquétipos que engendram as "imagens".

183 ἄνεμος ἀφοδρὸς καὶ λάβρος καὶ πάσης γενέσεως αἴτιος
("um vento impetuoso e turbulento e a causa de todos os começos"). Isto pode ser comparado com a tempestade no sonho de Descartes.

184 σπινθὴρ ἐλάχιστος
("a mais pequena centelha").

185 Pelo facto de ele beber a "bebida da água viva" e depor a "forma do servo".

186 Ireneu, *Haer.* cap. 30; cf. também Leisegang, pp. 174 ss.

187 Leisegang, p. 183.

188 Epifânio, *Panar.* 25–26; cf. também Leisegang, pp. 186 ss.

189 Leisegang, pp. 189–190.
190 *Panar.* 26.3.1.
191 Leisegang, p. 195.
192 Ibid., pp. 196 ss.
193 Ibid., pp. 215 ss.
194 Ibid., pp. 218 ss.
195 Cf. Jung, *Aion*, p. 80.
196 *Thesaurus* significa também "casa do tesouro, cofre".
197 Para este termo, ver Jung, *Psychology and Alchemy*, p. 42, e mais particularmente "Concerning Mandala Symbolism", em *The Archetypes and the Collective Unconscious*, p. 355 e passim.
198 Cf. *Psychology and Alchemy*, pp. 41–42.
199 Jung, *Paracelsica*, pp. 116–118.
200 Ibid., pp. 116 ss.
201 Recorde-se que ele queria escrever um livro intitulado *Le Monde*, no qual pretendia traçar um quadro completo do macrocosmo.
202 CW 13.
203 Um antigo texto alquímico citado ibid.
204 Ibid., p. 416, com outros exemplos.
205 Ibid., pp. 418–420.
206 Citado ibid., p. 421, com outros exemplos.
207 Nota minha: cf. também a Árvore da Vida cabalística, que cresce de cima para baixo e que, como S. Hurwitz me informou, é identificada com Adam Kadmon.
208 Ibid., p. 422.
209 "Seminar über die psychologische Interpretation von Kinderträumen 1931–40", pp. 18–19. Citado da edição privada, com a amável autorização de C. G. Jung.
210 Cf. o exemplo em *Psychology and Alchemy*, pp. 176–177.
211 Citado de C. G. Jung e C. Kerényi, *Introduction to a Science of Mythology* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1951), p. 125.
212 Cf., entre outros, von Brockdorff, pp. 48–49, e S. Gagnebin, p. 117.
213 A-T, vol. 10, p. 33. Na mesma passagem, ele diz também: "Habet enim humana mens nescio quid divini, in quo cogitationum utilium semina iacent." ("Pois a mente humana possui algo de divino, no qual estão lançadas as sementes de pensamentos úteis.") Fala ainda de *quaedam veritatum semina* ("certas sementes de verdade") (A-T, vol. 10, p. 376) e, nas *Cogitationes privatae* (A-T, vol. 10, p. 217), de *semina scientiae* ("sementes da ciência"). Cf. também Laporte, pp. 116–117, e Gagnebin, p. 118.
214 A-T, vol. 10, p. 185 e n.
215 Ou, como Wisdom (p. 16) muito pertinentemente afirma, "uma relação serena com a mãe-terra".
216 Quanto à função "unificadora" do símbolo, ver Jung, *Psychological Types*, passim.

217 Cf. a "Aniada" em Paracelso, a que ele chama "frutos e poderes do Paraíso e dos céus, bem como os Sacramentos dos cristãos" (Jung, *Paracelsica*, pp. 122–124).
218 Para mais pormenores, ver Jung, *Aion*, passim, esp. p. 80.
219 Compare-se com isto a doutrina moral "provisória" de Descartes, que, segundo ele, consistia no mandamento "d'obéir aux lois et aux coutumes de son pays, retenant constamment la religion en laquelle il avait été instruit dès son enfance" ("obedecer às leis e aos costumes do seu país, mantendo constantemente a religião em que fora instruído desde a infância") (citado em Gagnebin, p. 108).
220 Virgílio, *Eneida* 2.690–695.
221 Ibid.

222 Cf. Sirven, p. 129. Por esta razão, penso ser correto, em contraste com Sirven, chamá-lo uma "crise mística" e uma experiência religiosa genuína. Maritain fala de um "Pentecostes da razão". Mas Sirven objeta: "Depois, uma vez que este misticismo deveria ser um misticismo secular, claramente relacionado com o subconsciente, a sua fonte encontra-se na inspiração dos poetas. …" Psicologicamente, o sonho deve ser analisado apenas como um fenómeno do inconsciente, sem entrar no problema de saber se Deus está, em última instância, por detrás dele — algo que não pode ser estabelecido cientificamente!
223 Jung, "A Study in the Process of Individuation", em *The Archetypes and the Collective Unconscious*, pp. 295 ss.
224 Citado ibid., p. 295, n. 7. Cf. também Jung, *Paracelsica*, pp. 118–119.
225 Jung, "A Study in the Process of Individuation", p. 296.
226 Ibid.
227 Ibid.
228 Ibid., p. 295.
229 *Paracelsica*, p. 118.
230 Ibid., pp. 118–119.
231 "The Unconscious as a Multiple Consciousness", secção 6 de "On the Nature of the Psyche", pp. 190 ss.
232 Ibid., p. 189.
233 *Aurora Consurgens* 2: *Artis Auriferae* … (1593), 1, 208 (citação de Morienus, citada por Jung, ibid., p. 190, n. 54).
234 H. Khunrath, *Amphitheatrum* (1604), pp. 195, 198: "Variae eius radii atque scintillae, per totius ingentem materiae primae massae molem hinc inde dispersae ac dissipatae; inque mundi partibus disiunctis etiam et loco et corporis mole, necnon circumscriptione, postea separatis … unius Animae universalis scintillae nunc etiam habitantes." ("Os diversos raios e centelhas que, na imensa massa de toda a matéria primordial, se encontram dispersos e dissipados aqui e ali, e que, nas partes disjuntas do mundo, separadas posteriormente pelo lugar, pela massa corporal e pela delimitação, constituem ainda hoje as centelhas de uma única alma

universal.") (Citado por Jung, ibid., n. 55).
235 *Amphitheatrum*, p. 63 (citado por Jung, ibid., p. 191, n. 57): "Mens humani animi scintilla altior et lucidior." ("A mente do espírito humano é uma centelha mais elevada e mais luminosa.")
236 *Amphitheatrum*, p. 197 (citado por Jung, ibid.).
237 *Von hylealischen Chaos* (1597), p. 216 (citado por Jung, ibid.).
238 Paracelso, *Philosophia sagax* (cf. Jung, ibid., p. 191).
239 Paracelso, *Sämtliche Werke* (ed. Karl Sudhoff e Wilhelm Matthiessen) (Munique: Otto W. Barth, 1922–32) (citado por Jung, ibid., p. 193).
240. Citado por Jung, ibid., p. 194, de *Sämtliche Werke*, vol. 13, p. 325.
241 Citado por Jung, ibid., p. 195, de *Sämtliche Werke*, vol. 12, p. 53.
242 "Assim, pouco a pouco, ele chegará a ver com os seus olhos mentais um certo número de centelhas a brilhar dia após dia, cada vez mais, crescendo até se tornarem uma grande luz …" ("De speculativa philosophia", *Theatrum Chemicum* [1602], 1, 275; citado por Jung, ibid., p. 192).
243 Ver Jung, ibid., p. 195.
244 *De occulta philosophia* (Colónia, 1533), p. 48 (citado por Jung, ibid., p. 195). Cf. também, ibid., as investigações adicionais de Jung sobre a história desta concepção do *sensus naturae*; ver igualmente *Paracelsica* para a história alquímica inicial da ideia.
245 Jung, "The Unconscious as a Multiple Consciousness", pp. 191, 192, 195.
246 Ibid., p. 192.
247 Ibid.
248 Ibid., p. 193.
249 Ibid., pp. 196 ss.
250 Ibid., p. 199.
251 Em *The International Journal of Psycho-Analysis* 20 (1939): 43 ss. O artigo de Schönenberger não é aqui considerado em maior detalhe porque o autor baseia praticamente todas as suas interpretações em citações dos escritos de Descartes, em vez de nos motivos oníricos.
252. Especialmente no *Discours* (A-T, vol. 6, pp. 44–45), onde ele fala da transformação das cinzas em vidro.
253 Ver Schönenberger e A-T, vol. 6, p. 26.
254 Numa carta a Isabel do Palatinado, de 21 de Maio de 1643 (A-T, vol. 3, p. 665), Descartes diz: "[…] considero que há em nós certas noções primitivas que são como originais segundo cujo modelo formamos todos os nossos outros conhecimentos. E há muito poucas dessas noções; pois, depois das mais gerais do ser, do número, da duração, etc., que convêm a tudo o que podemos conceber, para o corpo em particular não temos senão a noção de extensão, da qual se seguirá a da figura e do movimento; e para a alma não temos senão a da ideia de pensamento, na qual estão compreendidas as perceções do entendimento e as inclinações da vontade; e, finalmente, para a alma e o corpo em conjunto, não temos

senão a da sua união, da qual depende a ideia do poder da alma para mover o corpo e do corpo para agir sobre a alma, causando-lhe os seus sentimentos e as suas paixões." É característico do tipo de Descartes equiparar os sentimentos a reações corporais e considerá-los como secundários.

255 Citado da tradução de E. Cassirer, *Descartes's Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis* (Marburgo, 1899), p. 3.

256. Cf. também Barth, p. 12. Cf., além disso, o papel importante desempenhado pela imagem do sol na visão do mundo de Kepler. Ver igualmente W. Pauli, *op. cit.*

257 A doutrina estóica dos *igniculi* ou *σπινθῆρες* como os elementos mais simples das reações humanas era-lhe conhecida através de Justus Lipsius, *Manuductio ad philos. stoic.*, Parte 1, livro 2, diss. 2 (1.ª ed., p. 72); citado em Gilson, p. 481, n. 2:

"Igniculi isti non aliud quam inclinationes, judicia, et ex iis notiones sunt, a recta in nobis Ratione. Scito enim Stoicis placere partem in nobis divini spiritus esse mersam, id est illam ipsam Rationem, quae si in suo loco et luce luceat, tota pura sincera, recta divina sit; nunc corpore velut carcere clausa, coercetur et opinionibus agitatur aut abducitur, et tamen retinet originis suae fiammulas et Verum Honestumque per se et sua indole videt. Istae flammulae, sive igniculos mavis dicere Graeci ἀπινθήρας, ζωπυρα, ἐναύματα appellant exserunt se et ostendunt in sensibus aut judiciis, quae omni hominum generi fere, et optimae cuique naturae eximie sunt insita aut innata. Id Graeci Ἔννοίας sive Notiones vocant item προλήψεις Anticipations et quia passivae atque insitae κοινὰς καὶ ἐμφύτους communes et ingeneratas agnominarunt."

("Estas centelhas não são outra coisa senão inclinações, juízos… Delas provêm noções, mediante a reta razão em nós. Pois os estoicos gostavam de dizer que em nós está imersa uma parte do espírito divino, isto é, a própria razão que, quando colocada e brilhando no seu lugar e na sua luz, é toda pura, sincera, íntegra e justamente divina; agora, no corpo, como que encerrada numa prisão, é coagida, desviada e agitada por opiniões, e contudo conserva as pequenas chamas da sua origem e vê o verdadeiro e o honesto por si mesma e pela sua qualidade inata. Essas pequenas chamas — ou, se preferir, pequenos fogos [os gregos chamam-lhes 'centelhas', 'centelhas vivificantes'] — irrompem e manifestam-se nos sentidos ou nos juízos. São inatas em quase todo o género humano e estão de modo excelente implantadas nas melhores naturezas. A estas, os gregos chamam 'reflexões, conceções ou noções'. Chamam-lhes igualmente 'preconceções, antecipações'. E, por serem passivas e aí colocadas, chamam-lhes 'comuns e inatas'.")

Como Gilson sublinha (ibid., n. 3), a expressão cartesiana *bona mens* pode provavelmente também reconduzir-se à mesma obra (*Manuductio*, pp. 70–71), onde se lê: "Ecce Natura bonae Mentis nobis ingenuit fomites et scintillas, quae in aliis magis minusque elucent." Cf. também P. Gibieuf, *De libertate Dei et creaturae* (Paris, 1630), 1,1:
"Primae et universalissimae rerum qualitatumque notiones non concinnantur hominum arte et industria, nec ad arbitrium etiam philosophorum effinguntur, sed in mentibus nostris reperiuntur a natura consignatae. Qui autem animo ad tranquillitatem composito naturam audiunt, vel si paulo dignius loqui mavis, qui veritatem intus praesidentem et responsa dantem consiliunt [deve significar: 'consulunt'] illas tamquam in alto puteo delitescentes percipiunt."
("As primeiras e mais universais noções das coisas e das qualidades não são constituídas pela arte e pela indústria humanas; não são moldadas pelo juízo arbitrário dos filósofos, mas encontram-se nas nossas mentes como que assinaladas pela natureza — e aí são descobertas. Além disso, quem escuta a natureza com o espírito disposto à tranquilidade — ou, se preferir uma formulação um pouco menos solene, quem consulta a verdade que preside no interior e dá respostas — apercebe-as como se estivessem escondidas num poço profundo.")
258 Para mais pormenores, ver A-T, vol. 10, pt. 1, p. 183, n. Cf. Stock, pp. 60 ss.
259 Para mais pormenores sobre esta publicação, ver A-T, vol. 10, p. 183, n.
260 Digna de nota é também a ligação com Wotan, que se relaciona com a tempestade, com os espíritos dos mortos e com a magia.
261 Para pormenores, cf. Stock, p. 11. Deus não pode enganar, nem a substância pensante em nós; no máximo, é o nosso entendimento que nos ilude.
262 Ou uma "*Sapientia generalis*". Cf. *Regulae* (A-T, vol. 10, pp. 360–361).
263 Cf. A-T, vol. 10, p. 383: "Notandum 2. paucas esse duntaxat naturas puras et simplices, quas primo et per se, non dependenter ab aliis ullis, sed vel in ipsis experimentis vel lumine quodam in nobis insito licet intueri …" ("Segundo ponto a notar: tais naturezas puras e simples não são, na verdade, muitas. Antes de mais, só podem ser vistas por si mesmas, ou nas experiências, ou por uma certa luz implantada em nós.") E, ibid., p. 419: "Purae intellectuales illae (scil. res) sunt, quae per lumen quoddam ingenitum et absque ullius imaginis corporeae adiumento ab intellectu cognoscuntur …" ("São puramente intelectuais aquelas coisas que o intelecto conhece por uma certa luz inata, sem o auxílio de qualquer imagem corpórea.")

264 *Meditation* 3 (A-T, vol. 9, p. 33). Por esta razão, Leibniz (*Philosophische Schriften*, ed. G. L. Gehrhardt [Hildesheim: Olms, 1960], vol. 4, pp. 328, 371) critica: "veritatis criterium nihil aliud esse quam visionem" ("o critério da verdade não ser outra coisa senão uma visão"). Cf. Laporte, p. 21, n. 1.
265 *Meditation* 5. Cf. Laporte, pp. 116, 117.
266 "Recherche de la vérité par la lumière naturelle" (A-T, vol. 10, p. 527; cf. também p. 495).
267 Cf. Laporte, p. 319: "L'ensemble des idées distinctes dont se compose notre raison est littéralement non pas une 'vision en Dieu' (Descartes ne dit rien de tel) mais une révélation naturelle que Dieu nous fait)." ("O conjunto das ideias distintas de que se compõe a nossa razão não é literalmente uma 'visão em Deus' [Descartes não diz nada do género], mas uma revelação natural que Deus nos concede.") Cf. Karl Löwith, "Das Verhältnis von Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes und Kant", *Sitzungsberichte der Heidelberger Akad. der Wiss., Phil.-hist. Klasse* (1964), transacção 3.
268 Goethe revoltou-se, a nível afetivo, contra esta unilateralidade: "Ele [Descartes] serve-se das comparações sensoriais mais grosseiras para explicar o impalpável, aliás o inconcebível. Os seus diversos exemplos materiais, os seus vórtices, os seus parafusos, ganchos e curvas pontiagudas arrastam assim o espírito para baixo. Quando ideias deste tipo são aceites com aprovação, isso mostra que as visões mais brutas e mais desajeitadas harmonizam com a perspetiva geral." Citado de Fleckenstein, p. 124.
269 Wisdom (p. 14) afirma que Descartes pôs de lado estas realizações e depois voltou a retomá-las. Mas, no sonho, não é Descartes que faz isso. "Isso" conjura os livros daqui e dali.
270 Para o material, ver Stock, p. 10.
271 Deus é "*intelligentia pura*" ("inteligência pura"); ver *Cogitationes privatae* (A-T, vol. 10, p. 218).
272 Ver von Brockdorff, p. 36, e *Regulae* (A-T, vol. 10, p. 368): "Per intuitum intelligo non fluctuantem sensuum fidem vel male componentis imaginationis iudicium fallax; sed mentis purae et attentae tam facilem distinctumque conceptum, ut de eo, quod intelligimus nulla prorsus dubitatio relinquatur." ("Por intuição entendo não a fé vacilante nos sentidos nem o juízo falível de uma imaginação desordenada, mas o conceito, fácil e claro, de uma mente purificada e atenta, de tal modo que não reste absolutamente nenhuma dúvida acerca do que entendemos.") Quanto à sua doutrina da perceção sensorial através de "*phantasmata*", ver Gilson, pp. 470 ss.

273 Felsch, p. 19, e esp. pp. 44 ss., 49.
274 Ibid., p. 49.
275 Ibid., p. 50.
276 Ibid., pp. 50–51.
277 Ibid., p. 53.
278 Que assim foi, ver Sirven, pp. 146 ss.
279 CW 9, parte II.
280 Ver A-T, vol. 10, p. 218.
281 Ver ibid., p. 146.
282 Migne, *Patr. Lat.*, 34, col. 229.
283 Ibid., col. 176, e 41, cols. 332–333.
284 Sirven, pp. 147–148.
285 Cf. ibid., p. 149.
286 Cf. Laporte, p. 171, onde mostra que Descartes deduz a veracidade de Deus do facto de Deus não poder introduzir qualquer não-ser no seu ser: "Mais le mot 'tromper' n'a pas de sens où il signifie la substitution du faux au vrai. En faisant de la tromperie un bien Dieu introduirait en soi du non-être: ce qui reviendrait à s'ôter un peu de son être …" ("Mas a palavra 'enganar' não tem sentido quando significa a substituição do falso pelo verdadeiro. Ao praticar o engano, um 'Deus' bom introduziria em si algum não-ser; o que equivaleria a retirar-se um pouco do seu ser…").
287 Maritain, p. 41: "mesurant la terre et trouvant tout droit Dieu dans l'âme." ("medindo a terra e encontrando, em linha recta, Deus na alma.")
288 Ibid., p. 55: "brise … en deux morceaux contrastant, qu'elle affirme chacun à part sans pouvoir désormais les réunir, les conciliations supérieures, en lesquelles la scolastique résolvait les grandes antinomies du réel …" ("quebra… em dois fragmentos contrastantes, que afirma cada um separadamente, sem poder doravante reuni-los, as conciliações superiores nas quais a escolástica resolvia as grandes antinomias do real…").
289 "The Phenomenology of the Spirit in Fairy Tales", em *The Archetypes and the Collective Unconscious*, pp. 234–235.
290 O Satanás de três cabeças, etc. No folclore, surge frequentemente uma tríade semelhante, pois a Satanás é atribuída uma "avó" e uma filha bela com sentimentos "humanos".
291 Ibid., pp. 251–252.
292 Brunschvicg, pp. 117–118: "Une physique où le mécanisme est pratiqué avec autant de rigueur et dans une semblable extension ne risque-t-elle pas de frayer la voie à la renaissance du matérialisme épicurien? … mais tout au contraire, parce que la manière dont il introduit et justifie la vérité du mécanisme intégral, immanent en quelque sorte à lui-même, plonge ses racines dans une métaphysique dont on ne doit pas dire seulement

qu'elle est radicalement spiritualiste, mais qui renouvelle, en la portant à un degré de pureté jusqu'alors insoupçonné, la notion de spiritualité." ("Uma física em que o mecanicismo é praticado com tanto rigor e numa extensão semelhante não arrisca abrir caminho a um renascimento do materialismo epicurista? … Mas, pelo contrário! Porque a maneira como introduz e justifica a verdade do mecanicismo integral, de algum modo imanente a si próprio, mergulha as suas raízes numa metafísica da qual não se deve dizer apenas que é radicalmente espiritualista, mas que até renova, levando-a a um grau de pureza até então insuspeitado, a noção de espiritualidade.")
Esta "abstração" funda-se na natureza geométrica da física de Descartes. Cf. Gagnebin, p. 117.
293 Cf. Stock, pp. 75 ss. Descartes hipostasia o espaço como absolutamente existente; cf. Gagnebin, p. 116: "la géométrie de Descartes est déjà une physique" ("a geometria de Descartes já é uma física").
294 Cf. Stock, p. 49, e Gagnebin, p. 116.
295 Sobre o "*sceptique chrétienne*" de Descartes, ver Adam, p. 57. Talvez seja ainda mais importante sublinhar que Descartes pensava, na realidade, apenas numa solução intelectual para o problema moral e não via a moralidade como uma preocupação da função-sentimento.
296 "O provérbio dos gregos é o melhor: dizem que o melhor para o homem é não nascer, ou morrer cedo."
297 O próprio Descartes chama-lhe "le bon conseil d'une personne sage ou même la Théologie Morale" ("o bom conselho de uma pessoa sábia, ou mesmo a Teologia Moral").
298 Na história das religiões, este é o nome dado em particular às figuras divinas de salvadores em muitas tribos de índios americanos, porque se distinguem especialmente pelos seus estranhos truques élficos. O Espírito alquímico Mercúrio gosta igualmente de aparecer como um "*trickster*".
299 Para o texto e a tradução deste poema, ver abaixo, pp. 140 ss.
300 Wisdom (p. 14) sublinha também este ponto: "[…] a antologia significava o conhecimento do que é real na vida dos vivos."

301 Na "*Recherche de la vérité*" (A-T, vol. 10, p. 507), Descartes fala dos enganos dos sentidos como imagens inferiores, pintadas por artistas aprendizes, às quais o mestre (a Razão) dá os retoques finais. Mas, segundo Descartes, o mestre faria melhor em recomeçar do princípio.
302 Jung, *Paracelsica*, p. 116. Quanto à *Multiplicatio*, cf. Jung, "The Psychology of the Transference", em *The Practice of Psychotherapy* (CW 16), pp. 304 ss.; e, quanto ao *Self* como condição de relação, ver ibid., pp. 233 ss.
303 A-T, vol. 10, p. 185; Sirven, p. 129.

304 Cf. J. H. Gouhier: "Le refus du symbolisme dans l'humanisme cartésien", em *Umanismo e simbolismo: Atti del VI convegno internat. di studi umanistici* (Pádua, 1958), p. 67, e Rossi, pp. 154 ss.
305 Trata-se de um fenómeno típico: as pessoas que sofrem de sentimentos de inferioridade não os ligam ao seu lado efetivamente inferior, mas deslocam-nos para um lado em que não têm necessidade de se sentirem tão inferiores.
306 Cf. A-T, vol. 10, p. 180, onde A. Baillet comenta, acerca do estado de Descartes antes do sonho:
"Avec toutes ces dispositions il n'eut pas moins à souffrir que s'il eût été question de se dépouiller de soi-même. Il crut pourtant en être venu à bout. Et à dire vrai, c'était assez que son imagination lui représentât son esprit tout nu, pour lui faire croire qu'il l'avait mis effectivement en cet état. Il ne lui restait que l'amour de la vérité dont la poursuite devait faire dorénavant l'occupation de sa vie."
("Com todas essas disposições, não sofreu menos do que se se tratasse de se despojar de si próprio. Contudo, julgou ter chegado ao fim. E, verdade seja dita, bastava que a sua imaginação lhe representasse o seu espírito totalmente nu para o fazer crer que o tinha efetivamente reduzido a esse estado. Nada lhe restava senão o amor da verdade, cuja busca deveria doravante tornar-se a ocupação da sua vida.")
307 *Confinia psychiatrica* 4 (1961), passim.

GLOSSÁRIO

Alquimia — A química desde a pré-história até ao século XVII, na qual as experiências laboratoriais se combinavam com vivências intuitivas e imagéticas, em parte religiosas, sobre a natureza e o homem. Muitos símbolos que hoje reconhecemos como conteúdos do inconsciente foram projetados sobre a matéria, sobre a *prima materia* (q.v.). O alquimista procurava o "segredo de Deus" na matéria primordial e, ao fazê-lo, desenvolveu métodos e processos que se assemelham aos da psicologia profunda moderna.

Alter ego (latim) — O outro aspeto de si mesmo, um segundo eu; também, o próprio duplo (*doppelgänger*).

Amplificação — Expansão do conteúdo do sonho através de associações pessoais e da comparação das imagens oníricas com imagens da mitologia, religião, etc., que se assemelham ao conteúdo do sonho.

Anima — Personificação da natureza feminina no inconsciente de um homem; a imagem anímica contrassexual, a imagem do feminino interiorizada na psique masculina.

Animus — Personificação da natureza masculina no inconsciente de uma mulher. O animus é frequentemente reconhecido em projeção sobre autoridades espirituais; desse modo, a imagem interior de masculinidade de uma mulher encontra expressão.

Apócrifos — Obras escriturísticas que não foram reconhecidas como parte do cânone (q.v.), mas que são semelhantes, em forma e conteúdo, aos textos bíblicos aceites.

Arquétipos — Elementos estruturais ou dominantes da psique que, em si mesmos, são indescritíveis, mas que se exprimem como imagens de sonho e fantasia e como motivos fantásticos na consciência; imagens primordiais.

Behaviorismo — Escola da psicologia que se limita ao observável objetivamente e ao comportamento mensurável, dispensando qualquer descrição dos conteúdos de consciência que emergem apenas por via da introspeção.

Cânone — Textos escriturísticos oficialmente aceites por uma Igreja como autênticos e imutáveis.

Inconsciente coletivo — Os níveis mais profundos do inconsciente, que Jung reconhece como contendo a totalidade de todos os arquétipos que refletem experiências comuns a todos os homens. As formas das estruturas arquetípicas (não o seu conteúdo) são hereditárias e comparáveis aos padrões de comportamento inatos dos animais, como a construção de ninhos, a dança das abelhas, o cortejo, e assim por diante.

Compensação — Contrapeso; em sentido psicológico, o aparecimento de uma atitude oposta em comportamentos demasiado unilaterais.

Complementaridade — Completamento; psicologicamente, a assimilação de um elemento previamente em falta, mediante a qual se alcança a totalidade.

Coniunctio (latim) — União, ligação por amor.

Constelação — Agrupamento de acontecimentos ligado a um determinado tempo.

Daimon — Originalmente, uma força motriz sem valor moral (neutra), uma energia espiritual que conduz à formação criativa da individualidade; para Sócrates, um espírito inspirador e orientador.

Demiurgo (greco-latim) — O artífice do universo, criador de todos os mundos (especialmente em Platão e nos gnósticos).

Djinn — Espírito sobrenatural; termo árabe para "demónio".

Extravertido / extraversão — Orientado para fora. Uma atitude psíquica caracterizada pela concentração do interesse nos objetos; facilmente susceptível a influências externas.

Herege (greco-latim) — Aquele que se afasta do dogma oficial da Igreja.

Individuação — "Individuação significa tornar-se um 'in-divíduo' e, na medida em que 'individualidade' abrange a nossa singularidade mais íntima, última e incomparável, implica também tornar-se o próprio si-mesmo." — C. G. Jung, *Two Essays on Analytical Psychology*, par. 266.

Função inferior — Na tipologia de Jung, a função, entre as quatro funções do comportamento (pensamento, sentimento, sensação, intuição), que não foi desenvolvida e, por isso, permaneceu inferior. É o oposto da função mais forte ou superior (por exemplo, numa personalidade pensante, o sentimento é normalmente menos desenvolvido).

Inflação — Uma sobre-expansão da personalidade por identificação com um arquétipo ou, em casos patológicos, com uma figura histórica ou religiosa, excedendo os limites individuais.

Introvertido / introversão — Orientado para dentro; uma concentração de energia em processos psíquicos internos, orientada por uma avaliação interior da experiência.

Katoche (grego) — Confinamento, aprisionamento; também, estar sob o poder de um deus, ou possessão.

Libido (latim, "desejo", "amor") — Na terminologia de Jung, a energia psíquica que subjaz a todas as manifestações psíquicas (impulsos, aspirações, etc.).

Logos (greco-latim) — Palavra com sentido; decisão ou juízo lógico; intelecto humano; razão divina, razão do mundo; Palavra de Deus como força que criou o mundo; revelação.

Lysis (grego) — Na teoria dos sonhos, a resolução ou os acontecimentos finais do sonho.

Mandala (sânscrito) — Literalmente, "círculo". Uma imagem inserida num círculo ou polígono que facilita a meditação e se destina a representar certas dinâmicas espirituais. As mandalas estão difundidas na maioria das tradições religiosas. Na psicologia de Jung, são reconhecidas como conteúdos inconscientes que emergem espontaneamente na consciência e servem como símbolos da totalidade da personalidade ou do *Self*.

Nível objetivo — Um tipo de interpretação dos sonhos em que as pessoas e os objectos que aparecem no sonho são entendidos como tendo significado objetivo. Nessa interpretação, trata-se da relação entre o sonhador e o ambiente. (Ver também Nível subjetivo.)

Participation mystique — Condição psicológica em que diversos objetos inanimados e pessoas participam uns com os outros de modo místico, estando ligados abaixo da superfície da consciência. O filósofo e sociólogo francês Lucien Lévy-Bruhl cunhou esta expressão para caracterizar uma possível identificação de todas as coisas entre si, especialmente observável em crianças e "primitivos".

Pneuma (grego) — Sopro. Uma substância semelhante ao ar, concebida como princípio dinâmico.

Prima materia — Na alquimia, a matéria primária que ainda não foi transformada.

Privatio boni (latim) — Literalmente, "ausência do bem". Doutrina da Igreja Católica Romana (Basílio Magno, Dionísio o Areopagita, Santo Agostinho) segundo a qual o mal é apenas um "bem diminuído" e não existe por si mesmo.

Psicóide — Semelhante à psique, quase psíquico. Para Jung, característica da camada profunda e inobservável do inconsciente coletivo e dos seus conteúdos.
Psicopompo (grego; *pompos*, companheiro, escolta, mensageiro) — Na mitologia, guia que conduz as almas dos mortos ao submundo; em psicologia, o "guia da alma".

Self — Centro e circunferência da psique total, isto é, a personalidade consciente e inconsciente do homem.

Sombra — Na psicologia analítica, as qualidades negligenciadas da personalidade no processo consciente de integração, consistindo em traços parcialmente reprimidos, parcialmente não vividos que, por razões sociais, éticas, educativas ou outras, foram excluídos da experiência consciente e, por isso, caíram no inconsciente. A sombra encontra-se numa relação compensatória com a consciência; pode, portanto, funcionar positiva ou negativamente.

Nível subjetivo — Método específico de interpretação dos sonhos em que figuras e situações que surgem no sonho são interpretadas como aspetos parciais do próprio sonhador. O nível subjetivo diz respeito à relação do sonhador com o seu mundo interior. (Ver também Nível objetivo.)

Sincronicidade — Conceito cunhado por Jung. Designa uma coincidência ou correspondência significativa de dois ou mais acontecimentos externos e internos. Significa a concomitância significativa de um acontecimento físico e de um acontecimento psíquico, ligados não causalmente, mas pelo sentido.
Tao (chinês) — Traduz-se habitualmente por "caminho", "sentido universal", "fundamento do mundo". Aquilo que mantém o mundo coeso e dotado de sentido nas suas partes mais íntimas.

Teriomórfico (grego) — Em forma de animal.

Tipologia — Modelo de classificação baseado no predomínio de atividade psíquica de certas maneiras distintas de compreender e perceber; para Jung, está ligado às duas atitudes, extraversão e introversão, e às quatro funções: pensamento, sentimento, sensação, intuição. Por exemplo, um tipo pensante experiencia o mundo e procura compreendê-lo através da função pensamento, mais desenvolvida do que as suas outras funções. Cf. C. G. Jung, *Psychological Types*.